64e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 49 9 DÉCEMBRE 1954

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Codirecteur

Bulletin d'Ecriture Sainte

NOUVEAU TESTAMENT : LES EPITRES DE S. PAUL

SOMMAIRE

I. — *Travaux catholiques.* — 1. Dewailly et Rigaux. Epîtres aux Thessaloniciens (Bible de Jérusalem). — 2. Benoît. Epîtres de la Captivité (réédition, même collection).
II. — *Travaux protestants.* — 1. Héring. Ire Epître aux Corinthiens. — 2. Bonnard. Epître aux Philippiens. — 3. Id. Epître aux Galates. — 4. Masson. Epître aux Colossiens. — 5. Id. Epître aux Ephésiens.

I. — DANS LA BIBLE DE JERUSALEM

1. — Les trois derniers fascicules qui manquaient encore à la Bible de Jérusalem, viennent de paraître, et parmi eux, « Les Epîtres de Saint Paul aux Thessaloniciens », présentées et traduites par les Pères L. M. Dewailly, O. P., et B. Rigaux, O.F.M. [1]. Le nom du Père B. Rigaux, auteur d'une thèse importante sur « L'Antéchrist » [2], et chargé du commentaire de ces deux épîtres pour la grande collection des *Etudes Bibliques* (Paris, Gabalda), garantit déjà la valeur de ce fascicule. Par l'ampleur de l'introduction (30 pages sur 66) et des notes (elles couvrent plus de la moitié de chaque page), il se place à côté de ceux qui tendaient à devenir un commentaire substantiel, et qui ne sauraient être remplacés par la Bible en un volume qu'on nous annonce pour l'an prochain.

L'introduction commence par évoquer l'évangélisation de Thessalonique par S. Paul, au cours de son deuxième voyage missionnaire, en 50-51. On note que sur ce fait, le texte des Actes des Apôtres (xvii, 1-10) « porte des traces de raccourcis » (p. 10). On ne s'autorisera donc pas de lui pour se refuser à l'impression assez nette que donnent les épîtres, sur le recrutement en grande majorité païen de la communauté, et sur le séjour, plus long que trois semaines, de Paul à Thessalonique.

L'occasion et le but de la première épître apparaissent à la lecture. C'est une explosion de joie de l'Apôtre, qui vient de recevoir de bonnes nouvelles, après avoir été très inquiet de la persévérance de ses convertis, et passé lui-même, selon les Actes, par de douloureuses expériences à Thessalonique, Bérée et Athènes. En même temps, Paul veut remédier à quelques déficiences des néophytes thessaloniciens : impureté, paresse, inquiétudes sur le sort de leurs morts à la Parousie. Pour la date, il faut songer au début du séjour de Paul à Corinthe, fin 51 ou début 52.

La seconde épître offre plus de difficultés. Ses multiples et étonnantes similitudes avec la première, notamment, ont incliné des auteurs à la considérer comme un faux, émaillé d'emprunts à celle-ci. Mais « un faux demande une raison d'être et doit se justifier ». Cette hypothèse ne fait que multiplier les points d'interrogation. De plus, elle n'explique pas la différence de ton, affectueux dans la première lettre, plus autoritaire dans la seconde : « un faussaire n'aurait-il pas tout unifié ? » (p. 16). Notre ignorance des circonstances de composition de la deuxième épître, ne permet pas d'expliquer parfaitement ce phénomène de similitudes et de dissemblances simultanées. Nos auteurs examinent les diverses solutions proposées par les critiques, qui parfois créent plus de difficultés qu'elles n'en résolvent, par exemple l'hypothèse que la seconde lettre aurait été adressée par Paul à une autre communauté que celle de Thessalonique. Finalement ils préfèrent maintenir l'identité d'auteur et de destinataires pour les deux épîtres, et chercher l'explication du changement de ton dans un changement de situation. Dans la première, Paul est sous le coup de sa joie et veut rassurer une communauté inquiète. Par la seconde, écrite « à un intervalle de temps difficilement déterminable », il intervient avec autorité, parce que « le désordre a succédé à l'inquiétude » (p. 18), sous forme de croyances fausses, d'oisiveté et d'indiscipline. Toute cette discussion est menée avec un sens très averti des problèmes, et des limites de notre documentation.

On appréciera la longue étude qui est faite de la doctrine des épîtres. Elles sont « les premiers écrits du christianisme arrivés à nous dans leur forme définitive, à la réserve peut-être de l'épître de Jacques » (p. 18). Or, il est remarquable que, dès ce moment, la religion chrétienne se présente comme « un ensemble de vérités indiscutables et de préceptes catégoriques », en des formules ayant déjà « ce caractère que des phrases répétées et figées acquièrent lorsqu'elles reviennent en des discours souvent redits » (p. 19). On peut donc retrouver sous la plume de S. Paul, le contenu, voire les formules, de la prédication orale des Apôtres, en ses affirmations essentielles sur le vrai Dieu vivant et sur le mystère du Christ mort et ressuscité dont on attend la venue.

[1] 66 p. Ed. du Cerf, 1954.
[2] « L'Antéchrist et l'opposition au Royaume messianique dans l'A. et le N. T. », Gembloux, 1932.

L'eschatologie, qui en aucune autre lettre de Paul ne recevra de tels développements, est ensuite exposée avec le souci de distinguer les nombreux emprunts littéraires dont est fait le langage apocalyptique et auxquels « la pensée de Paul ne s'arrête pas », et « les quelques vérités qu'il faut relever » (p. 23). Sur la date de la Parousie, on souligne que Paul n'a rien enseigné de certain. « Mais on ne peut nier qu'il y avait un espoir. L'ignorance absolue laissait la possibilité d'une prompte venue ou d'un long délai. Espérer la première n'était pas enseigner sa réalisation » (p. 24). Plusieurs pages sont consacrées aux trois mystérieuses entités de II, 2 : 1-12 : l'Apostasie, l'Antichrist et « le retenant ». A propos de l'Antichrist, on montre comment diverses traditions de l'Ancien Testament et du judaïsme sont reprises par le Nouveau Testament « sans arriver à une synthèse parfaitement unifiée » (p. 25). On ne peut demander aux Synoptiques, à S. Paul et à S. Jean « une image unique et complète de l'opposition eschatologique, encore moins une image clairement exposée. Ce serait contraire au genre apocalyptique » (p. 29). Paul croit-il à un Antichrist collectif ou individuel ? La façon dont il en parle lui confère les caractères d'une personne ; mais il veut seulement affirmer qu'avant sa révélation, que tant que l'Antichrist ne se sera pas montré, l'heure de la Parousie n'est pas arrivée. Il ne le conçoit donc pas comme une collectivité actuellement existante et agissante. « L'Antichrist est une entité de la fin du monde proprement dite. Qu'à ce moment-là, il soit seul ou à la tête d'une multitude, le texte n'en dit rien » (p. 29). Quant à « celui » ou « ce qui retient » l'Antichrist de se manifester, on laisse à l'expression son caractère d'énigme. Les chrétiens d'alors pouvaient comprendre, comme pour le chiffre de la Bête dans l'Apocalypse. Nous n'en avons plus les moyens. Et rien n'assure que nous puissions sur ce point éclairer S. Paul par l'Apocalypse et l'idée d'une opposition des prédicateurs évangéliques aux activités de Satan (Apoc., II, 3-14). De fait il faut savoir parfois avouer son ignorance.

La traduction des épîtres veut rendre fidèlement la pensée de Paul. Pour cela, elle est contrainte parfois à renoncer à la concision du texte grec, et elle n'évite pas toujours une certaine lourdeur (I, I, 9-10). Elle est gênée quelquefois par les limites du vocabulaire français qui n'offre pas toujours l'équivalent de tel mot paulinien. En I, II, 2, « confiance » est faible pour dire l'assurance audacieuse de l'apôtre ; en I, II, 3, « impureté » restreint, dans l'usage français, la notion à la fois religieuse et morale dont il s'agit dans le texte ; en II, II, 10, « méchanceté » ajoute une nuance discutable ; en I, II, 7, « vous faire sentir tout notre poids » n'est pas heureux. La tâche du traducteur est souvent délicate. Il faudra donc savoir apprécier ses réussites. Et il est rare qu'une traduction puisse se passer de notes explicatives.

Elles sont ici abondantes et il faut en louer sans réticence la richesse. Non seulement elles facilitent l'intelligence du texte en ses nuances. Mais elles le replacent dans un contexte vivant et l'éclairent des multiples correspondances, qu'on lui trouve ailleurs. On entend sur les lèvres de S. Paul une voix qui vient de plus loin. On reconnaît dans ses expressions l'écho de la prédication de l'Eglise primitive (voir notes en I, I, 9 s. ; II, 9, 12), de ses polémiques (II, 14 s.), de sa foi (IV, 14), de sa prière (III, 11-13). Son langage reproduit parfois celui d'une communauté qui a ses formules favorites (I, III, 13 ; II, III, 5). Ses attaches avec le milieu ambiant sont signalées, même avec celui de la secte de Qumrân I, V, 5).

Surtout les notes indiquent les développements, à travers le Nouveau Testament, des thèmes rencontrés dans nos deux épîtres. Elles promettent des découvertes à qui se donnera la peine de les suivre, plume à la main, dans les textes dont les références sont notées. Chacun peut se constituer ainsi son propre commentaire. Il n'y a pas d'autre méthode, si l'on veut saisir les résonances des termes à travers lesquels la Parole de Dieu s'adresse à nous. On sera étonné des richesses de doctrine et de vie qui apparaîtront alors sous des mots comme « choisis » (p. 36 c), « imiter » (p. 37 b), « tribulations » (p. 37 d et 43 b, en regrettant ce terme décidément démodé), « parole de Dieu » (p. 41 a), « vérité » (p. 62 d), etc...

De divers côtés, on réclame une théologie biblique, ou une morale selon le Nouveau Testament sans se douter que chacun peut s'y initier lui-même par cette méthode très simple. Il faut savoir gré à la Bible de Jérusalem d'en rendre l'emploi si facile, et souhaiter au fascicule des pères Dewailly et Rigaux de devenir un instrument de travail de tout prêtre et laïque soucieux de s'abreuver aux sources de la foi.

2. — Tous les fascicules de la Bible de Jérusalem n'étaient pas encore parus, que déjà plusieurs d'entre eux connaissaient une seconde édition. Celle des *Epîtres de la Captivité*, par le R. P. Benoit [3], se signale par l'importance de ses modifications. L'*Ami* a dit en son temps la valeur de la première édition [4]. Depuis, le P. B. a remis sur le métier son ouvrage, et il nous donne un beau témoignage de rigueur scientifique en quête d'une fidélité plus parfaite au texte et à la pensée de S. Paul.

Les introductions aux épîtres sont reproduites sans changement [5]. Mais la traduction, sans perdre de son élégance, veut être plus littérale, respecter les particularités du vocabulaire grec [6], permettre de reconnaître un thème connu [7], serrer de plus près le texte, quitte à renvoyer en note l'interprétation qui constituait la première traduction [8]. La critique textuelle est aussi plus exigeante [9].

Les notes, déjà abondantes, se sont encore enrichies de remarques permettant de saisir comment

[3] « Les Epîtres de saint Paul aux Philippiens, à Philémon, aux Colossiens, aux Ephésiens », 2e édition revue. Edit. du Cerf, 1953, 106 p.

[4] Parue en 1949 ; cf. *Ami* 1952, p. 378 s.

[5] A quelques nuances près, p. 12 et 51.

[6] Col. 1, 14 : « la rémission des péchés », au lieu de « pardon », pour signaler le caractère inhabituel chez Paul de la formule grecque.

[7] Eph. 4, 10 : « afin de remplir tout l'univers », au lieu de : « embrasser », pour rester dans le vocabulaire du Plérôme.

[8] Col., II, 23 : « pour l'insolence de la chair », et en note : « pour (mater) l'insolence de la chair », ce qui constituait la première traduction. De même en III, 21.

[9] Col., II, 2 : « le mystère de Dieu », sans « le Christ » qui explique l'expression en certains manuscrits ; en II, 19 : « la Tête », sans « le Christ », qui serait ajouté d'après Eph., IV, 15.

le texte de Col. a été utilisé en Eph. [10], et surtout de mieux apprécier la portée doctrinale de plusieurs passages importants.

Dans l'hymne de Phil., II, 6-11, il s'agit « du Christ historique, Dieu et homme dans l'unité de sa personnalité concrète », dès le ỷ. 6, qui est traduit : « Lui, de condition divine, il ne tint pas jalousement à être traité comme Dieu » (au lieu de « à demeurer l'égal de Dieu »). Ce verset vise, non pas « l'égalité de nature, supposée et indirectement affirmée par la condition divine et dont le Christ ne saurait se dépouiller, mais une égalité de traitement, de dignité manifestée et reconnue ». La condition glorieuse qui lui revenait du fait de son origine, le Christ fait homme a refusé de la revendiquer [1], mais « il a choisi de s'en priver pour ne la recevoir que du Père, comme prix de son sacrifice » (p. 26-27).

De même, Col., I, 15 ss. concerne « cet être concret, incarné » qu'est le Fils de Dieu fait homme. C'est pourquoi il peut être dit créature, et appelé « Premier-né de toute créature » (au lieu de « Premier-né avant toute créature »), ce titre exprimant « une primauté d'excellence et de cause plus que de temps » (p. 57).

Depuis sa première édition, le P. Benoît a poussé plus avant l'étude du thème du Plérôme. Il y reconnaît des attaches avec le vocabulaire stoïcien. Mais Paul s'en sert, comme de l'énumération, elle aussi stoïcienne, des quatre dimensions en Eph., III, 18 [2], « pour évoquer l'ampleur universelle et sans limite du rôle du Christ dans la régénération du Monde » (p. 94). Le Plérôme, c'est tout l'Univers, à la fois divin et créé, qui se concentre dans le Christ, du fait de son Incarnation « couronnée par la Résurrection » : Col., I, 19 le dit de façon synthétique, et Col., II, 9, plus en détail par l'adjonction du génitif « de la Divinité » (= le monde divin) et de l'adverbe « corporellement » (= le monde créé assumé par le Christ). A ce titre, l'Eglise peut être dite « la Plénitude de Celui qui est rempli, tout en tout » (Eph., I, 23) [3] : en tant qu'elle embrasse l'humanité régénérée, et indirectement le monde renouvelé, tous deux assumés par le Christ, l'Eglise « remplit » le Christ, elle réalise sa Plénitude (Eph., IV, 13). Beaucoup d'auteurs préfèrent traduire Eph., I, 23 : « la Plénitude de Celui qui remplit (moyen à sens actif) tout en tout (= tout à tous égards) » et comprendre : l'Eglise est la Plénitude du Christ parce qu'elle est remplie par tous ses dons et participe ainsi à sa Plénitude (cf. Col., II, 9 b et Eph., III, 19) [4].

[10] Voir note sur Col., I, 21, comparé à Eph., II, 12 ; sur Eph., IV, 16, comparé à Col., II, 19.

[1] On préfère laisser à *arpagmos* sa nuance habituelle de « proie à saisir », et non de « proie à ne pas lâcher », comme on l'interprète souvent (Cf. Huby, « Les Epitres de la Captivité », Verb. Salutis, p. 314) et comme la première édition le laissait entendre. Le P. Bouyer a passé par là, cf. son remarquable article en « Mélanges Lebreton », I, 1952, p. 281 ss.

[2] Traduit littéralement : « ce qu'est la Largeur, la Longueur, la Hauteur et la Profondeur », et non plus glosé : « combien large, long, sublime, profond est l'amour du Christ ».

[3] Et non plus « Le Complément de Celui qui se complète en et par tous les êtres », traduction qui sacrifiait l'unité du thème du Plérôme en Col. et Eph.

[4] En Eph., III, 19 est maintenue la traduction étonnante : « et vous entrerez par votre plénitude dans toute la Plénitude de Dieu » ; littéralement : « afin que vous soyez remplis jusqu'à l'entière Plénitude de Dieu ».

Ceux qui ont apprécié l'œuvre du P. B. en sa première édition, aimeront connaître l'évolution de sa pensée sur des problèmes délicats, en un domaine où il s'est acquis une autorité incontestée.

II. — UN COMMENTAIRE PROTESTANT FRANÇAIS DU NOUVEAU TESTAMENT

Les commentaires protestants en français ne manquent pas sur certains livres bibliques. Mais depuis celui de Reuss, maintenant bien vieilli, le protestantisme de langue française n'avait pas de commentaire complet de toute la Bible. Les éditions Delachaux et Niestlé sont en train de combler cette lacune pour le Nouveau Testament. Elles ont entrepris la publication d'un grand commentaire, confié à une équipe de sept exégètes de renom et qui ne comptera pas moins de quinze volumes. Sans viser à la technicité de la collection catholique *Les Etudes Bibliques*, on se propose d'étudier chaque écrit du N. T. selon les méthodes de la science exégétique pour en montrer surtout la doctrine théologique. Trois volumes déjà sont parus, qui témoignent du sérieux de l'entreprise et permettent d'utiles confrontations avec l'exégèse catholique. Ils sont consacrés à la Première Epître aux Corinthiens, aux Epîtres aux Philippiens et aux Colossiens, aux Galates et aux Ephésiens.

1. — La Première aux Corinthiens

M. Jean Héring, professeur à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg, s'est chargé du commentaire de I Cor. [1]. Dans une rapide introduction, il évoque le contexte historique de cette épître : fondation de « la paroisse » de Corinthe, abus et idées fausses qui s'y sont introduits et vont provoquer l'intervention de S. Paul. On connaît l'incertitude où nous sommes sur le nombre de lettres adressées par l'Apôtre à ses Corinthiens : notre I Cor. parle d'une lettre antérieure, et notre II Cor. d'une autre encore, écrite dans les larmes, qui ne saurait être notre I Cor. On a cherché dans nos deux épîtres canoniques au moins des fragments des épîtres perdues. M. Héring ne se prononce pas nettement sur ces essais. Mais il lui semble que le problème est encore plus complexe, car il trouve en I Cor. des incohérences et il tente de les résoudre en répartissant le contenu de l'épître en deux lettres successives. La première aurait été provoquée par des renseignements reçus sur les divisions dans la communauté et par des questions posées par les Corinthiens au sujet du mariage et des viandes immolées aux idoles (c. I à VIII et parties de X et XVI). Peu après, des nouvelles alarmantes auraient poussé S. Paul à écrire de façon plus énergique pour justifier son apostolat et combattre les désordres dans les assemblées et les négations de la résurrection (c. IX, 11-15 ; et parties de X et XVI). Cette hypothèse devra être examinée par les spécialistes. Elle fait l'économie des nombreuses dissections qui rendaient invraisemblables les théories de J. Weiss et de Goguel, découvrant en I Cor. trois lettres savamment réunies en une seule. Mais les indices que M. H. cite en sa faveur nous paraissent bien faibles. Différence de ton n'est

[1] « La Première Epitre de S. Paul aux Corinthiens », Commentaire du N. T., vol. VII, Delachaux et Niestlé, 1949, 155 p.

pas contradiction. Et à cause de la variété des sujets abordés dans l'épître, nous ne pouvons en attendre une parfaite unité interne.

M. H. traduit le texte avec précision et le commente par une suite de remarques dont on appréciera souvent la netteté. Mais quand il choisit une interprétation parmi d'autres, son parti pris de concision le pousse à résumer au maximum ses raisons. Aussi plus d'une fois ses prises de positions peuvent paraître abruptes. Une présentation synthétique de tout un développement ou de tel thème de théologie paulinienne devrait permettre au lecteur de mieux suivre le déroulement de la pensée et d'en mieux apprécier la richesse doctrinale.

Les « partis » dans la « paroisse » de Corinthe sont bien caractérisés comme « des chapelles » se groupant autour d'une personne. Après quelques hésitations, on se résout à voir dans les mots « quant à moi, je suis pour le Christ », une réflexion de copistes finalement passées dans le texte. En I, 21, aucune référence n'est faite à Rom., I, 19 ss. pourtant si éclairant. En I, 29, on signale un hébraïsme d'expression, mais non l'importance en théologie paulinienne de la dénonciation de toute « glorification » ou confiance de l'homme en lui-même. Cela affaiblit le commentaire du ℣. 30 : le réalisme de l' « être en Christ » est fortement souligné contre qui le réduirait à une simple « communion d'idées et de sentiments avec le Christ » ; mais on ne montre pas comment ce nouvel être reçu dans le Christ signifie la condamnation de tout système religieux s'édifiant sur une valeur humaine quelconque, que ce soit la « sagesse » ou la « justice » par les œuvres de l'homme. Paul s'oppose aux amateurs de philosophie de Corinthe pour la même raison qu'il combattra les judaïsants de Galatie.

A partir du c. V, M. H. nous apporte davantage. Sa connaissance du milieu juif nous vaut des éclaircissements intéressants sur l'excommunication de l'incestueux (V, 5). Il insiste sur la qualité religieuse de la condamnation du libertinisme, en VI, 12 ss, au nom de l'appartenance de nos corps au Corps du Christ. Et il s'élève contre ceux qui « essayent, malgré eux, de spiritualiser ou pour mieux dire de transporter dans le monde des « idées » le corps du Christ selon Paul... Le corps du Christ est pour l'apôtre une réalité métaphysique qui, grâce à l'Eucharistie, étend déjà son empire jusqu'à la sphère physique, où se prépare le futur corps de la résurrection » (p. 47).

Le commentaire du c. VII fait bien sentir le bon sens de Paul à l'adresse de ceux qui voulaient faire du célibat la loi commune des chrétiens. Peut-être sa préférence pour la virginité n'est-elle pas assez mise en valeur, ni la portée permanente des motifs qui la fondent. A propos des ℣. 36-38, M. H. expose les difficultés qui empêchent d'y voir le cas d'un père inquiet de l'avenir de sa fille (« sa vierge »). Il s'agirait d'unions spirituelles entre jeunes gens désireux de garder la virginité, du même genre que les unions ascétiques dont Hermas atteste l'existence au 2e siècle et qui finiront par être réprouvées par l'Eglise. Les conditions concrètes de vie des chrétiens de Corinthe, leur milieu social, les obstacles suscités par la corruption ambiante, ont poussé des auteurs catholiques à imaginer sous une forme bien différente ce soutien mutuels de jeunes conquis par un idéal de virginité : pensons à des esclaves qui n'avaient d'autre moyen d'assurer leur liberté [2].

Sur les textes concernant l'Eucharistie, le commentaire de M. H. abonde en notations de détails intéressantes, comme son essai d'expliquer le développement des formules de consécration de Paul-Luc à Marc-Mathieu et à Justin. Mais sur le plan de la doctrine, il ne donne pas tout ce que l'on est en droit d'attendre d'un exégète. Souvent, il se contente de suggérer une idée ou même il tourne court. Il pense que la « coupe fait plutôt allusion à la mort » et que le pain permet plutôt l'appropriation des forces de la résurrection, quoiqu'il puisse y avoir dans la rupture du pain une allusion à la mort sur la croix (p. 101). Au sujet de l'ordre de réitération « en souvenir » du Christ, on note qu'il s'agit non d'un souvenir persistant, mais d'un « rappel », « dans le sens d'une évocation » (103), sans que la portée théologique de ce rappel ne soit précisée. Surtout la question du rapport entre le pain et le Corps du Christ est laissée ouverte : « Tout ce qu'on peut dire, c'est que le pain rend possible la communion métaphysique avec le Christ mort et ressuscité » (p. 101).

Du moins sur ce dernier point, M. H. est catégorique. En X, 16, la « communion » au Sang et au Corps du Christ n'est pas une simple commensalité avec lui, encore que la foi en la présence invisible du Christ au repas eucharistique ait été vive chez les premiers chrétiens : « la mention expresse du sang et du corps nous fait croire que l'apôtre pense en plus à une union métaphysique des fidèles avec le Christ » (p. 85). Et en II, 23 ss., l'événement « soit réalisé, soit symbolisé, soit signifié par l'Eucharistie » (M. H. pense que ces trois mots expriment quelque chose du rite paulinien), ne saurait être purement « spirituel », c'est-à-dire concerner uniquement la conscience du chrétien. « Si les forces émanant du Christ devaient s'adresser uniquement à la conscience, on ne verrait pas pourquoi le sacrement de la parole ne serait pas parfaitement suffisant. Pourquoi choisir alors des gestes aussi terre à terre comme l'alimentation et la boisson ? » C'est que « la grâce est destinée à pénétrer jusque dans les profondeurs de notre nature » (p. 103 s.). On appréciera chez un protestant un langage si net.

De même est fortement souligné le rapport étroit qui lie l'appartenance au Corps du Christ-Eglise et la participation au Corps-Eucharistie. En X, 17, à la traduction « parce qu'il y a un seul pain (nous formons) un seul corps », M. H. préfère celle-ci : « car nous sommes un seul pain, un seul corps », et il explique ce que cette terminologie peut avoir de bizarre par « les deux équations pain = Corps du Christ - Eglise » (p. 85). Ces deux équations lui permettent de voir des allusions à l'Eucharistie en plusieurs textes où affleure l'idée de l'appartenance au Corps du Christ (V, 7 s. ; VI, 13).

Le même souci de réalisme le guide dans l'interprétation du c. XV sur la résurrection. La résurrection du Christ « le troisième jour » est une

[2] L. Richard, dans *Memorial Chaine*, Lyon, 1950, page 309-320 ; H. Cazelles, art. « Mariage » du Dict. de la Bible, Suppl. 1954, col. 930 s. ; voir aussi S. Lyonnet, *Biblica*, 1951, p. 290.

donnée historique. La formule passive « il apparut » n'a pas un sens subjectiviste. S'il y a de grandes différences entre les corps de ce monde-ci et le corps ressuscité, celui-ci n'est pas moins réel que ceux-là : « il n'a rien de commun avec le corps fantomatique des spectres ou des revenants. D'une certaines manière, il est même plus réel que notre corps corruptible, parce qu'il est « sans faiblesse » et plein de « force ». Aussi M. H. préfère-t-il parler de corps « surnaturel » plutôt que « spirituel », adjectif qui « risque de créer les pires malentendus. Car la plupart des lecteurs de langue française, étant inconsiemment plus ou moins cartésiens, céderont à la tendance d'identifier le spirituel avec l'in-étendu, et naturellement aussi avec l'im-matériel, ce qui va à l'encontre des idées pauliniennes » (p. 147). De plus il faut affirmer « l'identité numérique entre le corps de honte et le corps de gloire, malgré leur opposition qualitative », identité assurée notamment par le fameux *homme intérieur*, « ce terme désignant chez S. Paul non pas l'âme ou l'esprit par opposition au corps, mais quelque chose comme *le germe de l'homme glorieux futur* » (p. 148).

On voit que dans ses limites, le commentaire de M. H. est riche de remarques précieuses. Et un catholique peut se réjouir de trouver en lui tant de formules heureuses.

2. — L'Epître aux Philippiens

Le commentaire de cette épître si attachante a été confié à M. Pierre Bonnard, professeur à la Faculté de théologie de l'Eglise évangélique libre du canton de Vaud [3]. En introduction, il note l'essentiel des renseignements qui peuvent faciliter l'intelligence de l'épître. Il rappelle l'histoire de la ville de Philippes, notamment la colonisation romaine qui en fit une « Rome en miniature » : on comprend dès lors que la communauté chrétienne de cette ville semble se composer surtout d'anciens païens, et peut-être d'hommes libres et de condition aisée, qui pouvaient se montrer particulièrement généreux à l'égard de Paul (iv, 15 ; voir cependant II Cor., viii, 2, sur la pauvreté des églises de Macédoine).

La situation de Paul au moment où il leur écrit, n'apparaît pas très clairement : il se dit tantôt prêt à tout, même à mourir (i, 20 s.), tantôt sur le point de revoir les Philippiens (i, 26). C'est, pense M. B., qu'il est dans l'incertitude devant son avenir personnel. Il est en prison : à Rome ? à Césarée ? à Ephèse ? Cette dernière hypothèse, malgré le silence des Actes, a la faveur de nombreux exégètes (Michaélis, Goguel, P. Benoît). Et M. B. note que les arguments qui l'appuient, « ajoutés les uns aux autres... ne laissent pas de faire impression » (p. 10). L'épître daterait donc du séjour de trois ans que Paul fit à Ephèse, entre 54 et 57.

Du texte, M. B. donne une traduction élégante parfois un peu large, puis un commentaire verset par verset, remarquable de précision et de densité. Ces qualités signalent notamment l'interprétation du célèbre passage christologique, ii, 6-11. Le lien du passage avec son contexte est très justement souligné. Paul évoque le Christ humilié et glorifié, non point pour affirmer la valeur de l'humilité comme vertu intérieure et personnelle, mais pour appuyer une exhortation à l'unité fraternelle dans la communauté. Cette unité, non de sentiment seulement, mais « d'intention ou de dispositions actives » (phronein, 2 et 5), réclame oubli de soi et désintéressement (1-4), appelle l'obéissance pour assurer « une discipline communautaire des Philippiens dans leurs relations réciproques » (12), condamne les « murmures d'insubordination ou de mécontentement » dans la communauté (14). Ainsi un même thème commande tout le développement, ii, 1-18. Aussi faut-il traduire le ℣. 5 : « Ayez les uns à l'égard des autres (littéralement : parmi vous, et non en vous, dans votre intérieur) les dispositions que l'on a en Jésus-Christ. »

Et c'est pour fonder cette exhortation que les ℣. 6-11 montrent dans le Christ, non simplement un exemple à imiter, ou « l'expression d'un idéal spirituel », mais « le fait historique dans lequel l'Eglise a reçu une fois pour toutes sa loi » (p. 42). « Il s'est vidé lui-même » : avec raison, M. B. note que cela n'implique aucun sacrifice par le Christ de son *identité* personnelle, mais que le texte souligne la pleine liberté « d'une décision d'abaissement personnel et total » (p. 44). Il ne cherche pas à préciser à quelle étape de l'existence du Christ se rattachent les diverses expressions des ℣. 6-8 : sa préexistence est présupposée, mais dès le ℣. 6, le texte présente le Christ surtout dans son existence terrestre, et là, son obéissance a été continue ; elle s'est exprimée tout au long « d'une existence humaine historique, visible, limitée, mortelle et offerte au mépris de ceux qui l'ont considérée » (p. 44). Sur ce point, des exégètes catholiques ont donné des interprétations assez voisines [4]. L'exaltation du Christ elle aussi, peut appuyer l'exhortation à l'humilité, car elle est une illustration du dessein de Dieu, qui, selon la Bible, se plaît à « élever les humbles ». M. B. montre dans cette exaltation, un acte de la liberté souveraine et de la toute puissance de Dieu à qui Jésus s'est abandonné dans son obéissance, et une élévation de Jésus, par le don du Nom de Seigneur, à l'autorité même de Dieu.

Ainsi M. B. montre bien tout ce que le passage proprement christologique apporte à l'exhortation de S. Paul à ses lecteurs. Il pense toutefois, avec de nombreux critiques, que Paul n'est pas l'auteur de ces ℣. 6-11, dont le vocabulaire est de fait très particulier. Il les aurait empruntés pour les besoins de son exhortation à un hymne primitif probablement connu des Philippiens [5]. S'il en est ainsi, il faut faire remonter plus haut que S. Paul l'admirable acte de foi en la divinité du Christ élevé à la dignité de Seigneur. Cette dignité, note excellemment M. B., est décrite au ℣. 10 « par un des textes les plus monothéistes de l'Ancien Testament » (p. 46) : une citation d'un chapitre d'Isaïe dont le leit-motif est : « Il n'y a pas d'autre Dieu que moi ! » (Is., xlv, 18, 21, 22). Quant à la préexistence du Christ, elle serait évoquée, dans l'hymne

[3] « L'Epître de saint Paul aux Philippiens », dans Commentaire du N. T., vol. x, 1950, p. 1-82.

[4] A. Feuillet, dans *Vivre et Penser* (Rev. Bib.) 1942, p. 58-69 ; J. Dupont, dans *Rech. de Sc. Rel.*, 1950, p. 500-514. — Voir plus haut recension du P. Benoît, dans la Bible de Jérusalem.

[5] Voir J. Schmitt, « Jésus Ressuscité dans la prédication apostolique », Paris 1949, p. 98 s.

primitif, « en termes judéo-gnostiques », sous la figure de l'Homme céleste ou Fils de l'homme de Daniel, VII, 13, préexistant et « jouissant d'une position unique auprès de Dieu (ni homme, ni Dieu) » (p. 43). Il est permis à l'exégète de chercher en cette direction, mais c'est à ses risques et périls, car rien n'est plus difficile à saisir que les idées juives sur le Fils de l'homme, et dans le cas présent les attaches avec Daniel sont bien faibles. Ne pourrait-on pas aussi bien, sinon mieux rapprocher notre ỷ. 6 de la théologie (paulinienne, mais que Paul n'a pas dû inventer) du Fils de Dieu préexistant ?

Sensible à la grande différence de ton du c. III, par rapport au contexte, M. B. reste cependant très réservé à l'égard des essais de décomposer l'épître en plusieurs billets soudés artificiellement ensemble. Ces hypothèses manquent de base positive pour s'imposer [6]. Avec raison, il pense que la différence de ton s'explique, si le c. III vise, non des membres de l'Eglise de Philippes, mais des juifs ou des judaïsants étrangers à la communauté et contre lesquels Paul met en garde ses chers Philippiens. S'il écrit d'Ephèse, n'oublions pas que c'est à la même époque qu'il doit dénoncer leurs agissements dans les églises de Galatie. Cette interprétation permet de saisir l'unité de tout le c. III. Il s'agit des mêmes personnages tout au long : « mutilés » (ỷ. 2), ils placent leur confiance « dans la chair » (ỷ 3), c'est-à-dire fondent sur eux-mêmes leur assurance du salut ; « leur dieu, c'est leur ventre » (ỷ. 19), non qu'il s'agisse de libertins, mais parce qu'ils s'attachent à des questions de pureté ou d'impureté alimentaire (comp. Rom., XVI, 18) ; « ils se conduisent en ennemis de la croix du Christ » (ỷ. 18), non par manque de mortification, mais parce qu'ils refusent l'anéantissement de toute prétention humaine signifié par le salut gratuit réalisé sur la Croix (comp. Gal., II, 21 ; V, 2 ; VI, 12-14). Pour encourager ses lecteurs, Paul se donne en exemple (4-17). Bien placé pour parler des valeurs juives, il en fait fi « à cause du Christ » (4-7). Au ỷ. 8, la pensée s'élargit et « Paul n'en veut pas seulement aux prérogatives juives, mais à toutes les richesses religieuses indépendantes du Christ ; ce n'est pas l'idée du renoncement qui s'exprime ici, mais celle de l'anéantissement par Jésus-Christ, de toute prétention religieuse de l'homme devant Dieu » (p. 64). Devant « la connaissance du Christ Jésus mon Seigneur », toutes ces valeurs sont anéanties, ces « gains » deviennent des pertes, auprès du seul « gain » qui puisse fonder notre assurance devant Dieu : Jésus-Christ.

On ne saurait rester insensible à l'accent religieux du commentaire de M. B. Il faudra rendre le même hommage à son commentaire de l'épître aux Galates.

3. — L'Epitre aux Galates

On sait l'importance de l'épître aux Galates aux origines de la Réforme. Luther, qui l'appelait « la fiancée de son âme », l'a commentée deux fois dans ses cours de Wittenberg. Et la pensée protestante s'est plue à trouver en elle l'expression de ses thèmes fondamentaux. Pourtant, dans son abondante bibliographie, M. P. BONNARD ne trouve pas de commentaire protestant en français à citer depuis celui de Reuss en 1878. Par ce seul fait déjà, l'ouvrage qu'il nous donne doit s'imposer à notre attention [7].

Dans son introduction, au sujet des destinataires de l'épître, il se range à la suite des critiques qui, de plus en plus nombreux, reviennent à l'hypothèse nord-galatique, non sans avoir examiné sérieusement les difficultés qu'on lui oppose. On connaît l'intérêt de la question pour la date de l'épître. Elle est adressée à des chrétiens que Paul a visités deux fois (IV, 13). S'ils habitent les régions d'Antioche de Pisidie, Lystres et Derbé, englobées dans la province romaine de Galatie (« Galatie du Sud »), l'épître pourrait être la plus ancienne des lettres de Paul, qui a parcouru ces régions au cours de son premier et au début de son deuxième voyage missionnaire, donc avant l'an 50. Mais si elle concerne les communautés de la « Galatie du Nord » (ancienne Galatie, antérieurement à la conquête romaine), que Paul a traversée durant ses deuxième et troisième voyages, elle ne peut être antérieure à l'an 54. M. B. pense même qu'il faut la repousser jusqu'au début de l'hiver 56-57, peu avant l'épître aux Romains écrite à cette époque : il y a, en effet, entre elles une telle parenté de fond et de forme qu'on ne saurait les séparer par un long intervalle. Le P. Lyonnet pense de même [8].

M. B. n'envisage pas l'hypothèse de ceux qui datent Gal. d'avant même la conférence de Jérusalem et font coïncider le deuxième voyage de Paul à Jérusalem selon Gal., II, avec celui de d'Act., XI, 29 et non celui d'Act., XV [9]. Il estime qu'en Act., XV, deux faits différents ont été bloqués : la conférence de Jérusalem sur le problème de la circoncision, qui serait à identifier avec le séjour que Paul fit dans la ville sainte selon Act., XI, 29 s., et d'autre part le décret sur des questions d'ordre pratique concernant un nombre limité d'églises (p. 47-48). Des catholiques orientent leurs recherches dans ce sens [10]. Mais M. B. ajoute que la conférence de Jérusalem doit se placer à la date d'Act., XI, 29 s., en 43-44. Il aura beaucoup de peine à le faire admettre.

Le but de l'épître est de sauver les églises de Galatie, troublées par des agitateurs venus d'ailleurs, prêchant un autre évangile que celui de Paul et contestant la légitimité de son apostolat. Ce sont des judaïsants, qui ne se contentent pas de présenter les observances juives, notamment la circoncision, comme une perfection nouvelle s'ajoutant à la foi en Jésus-Christ. Ils les exigent comme une condition nécessaire au salut. Ils ne pensaient pas dénaturer ainsi l'Evangile. « Il appartint à Paul de discerner dans leurs doctrines la négation radicale de la croix de Jésus-Christ et, sur ce point décisif, de sauver l'Eglise en démasquant le mensonge sous les apparences pieuses » (p. 13).

[6] Voir aussi P. Benoît, « Les Epitres de la Captivité », Bible de Jérusalem, 1949, p. 19.

[7] « L'Epître de S. Paul aux Galates », dans Commentaire du N. T., vol. IX, 1953, p. 1-132.

[8] « Epître aux Galates », Bible de Jérusalem, 1953, p. 15.

[9] Osty, Amiot ; critiqués par le P. Lyonnet, *op. cit.*, p. 10 ss.

[10] S. Giet, dans *Rech. de Sc. Rel.*, 1951, p. 265-269, et 1953, p. 321-347 ; P. Benoît, *Rev. Bib.*, 1953, p. 567 ; J. Dupont, « Les Actes des Apôtres », *Bible de Jérusalem*, 1953, p. 139, n. d.) ; voir aussi Lyonnet, *op. cit.*, p. 14.

Le commentaire, conduit selon la même méthode que celui de Phil., s'appuie sur un examen précis du vocabulaire et des formes grammaticales du texte grec. Mais il veut mettre en valeur surtout la doctrine exprimée, et il invite à centrer ce compte rendu sur les questions théologiques. En cette « épître de combat », Luther lisait sa thèse de la justification par la foi seule. En la commentant, M. B. se devait de souligner tout ce qu'elle affirme au sujet de la gratuité du salut et de la vacuité, en cette affaire, de toute confiance de l'homme en lui-même.

S. Paul en veut aux œuvres de la Loi juive, mais c'est en tant qu'elle offrait à l'homme la possibilité de compter sur lui-même et de « se glorifier » devant Dieu. M. B. montre que l'affirmation de la justification par la foi est dirigée contre cette prétention. Aussi nous met-il bien en garde contre la tentation de faire de la foi une nouvelle œuvre de l'homme, d'où serait tirée la justice, ou qui mériterait la justice, à l'exemple des œuvres légales dans le système judaïsant. Si nous sommes justifiés par le moyen de la foi (*dia*, II, 16), celle-ci n'est pas un nouveau moyen de faire son salut comme si l'homme en avait l'initiative en choisissant cette nouvelle méthode. « Quand Paul dit que nous sommes justifiés par (*ek*) la foi, il semble que l'homme puisse maintenant tirer sa justice *de* (*ek*) sa foi comme le juif la tirait *des* (*ek*) œuvres de la loi ; mais Paul emploie cette préposition *ek* par parallélisme verbal antithétique ; à la justice *tirée* des (*ek*) œuvres de la loi, il oppose la justice *reçue* par (*ek*) la foi au Christ » (p. 54). Par (*dia*) la foi, il s'agit, non pas de produire, ni de mériter, mais de recevoir le don gratuit de Dieu. « Tous sont fils de Dieu *par* (*dia*) la foi ; est-ce leur foi qui hausse les Galates à la dignité de fils ? Non. Ils ont reçu cette dignité en se soumettant à l'Evangile du Christ ; la foi est l'acte par lequel je reconnais que Dieu fait de moi son fils en Jésus-Christ » (p. 77, à propos de III, 26). « La foi n'est pas la contribution de l'homme à la justification mais le moyen ou la méthode que Dieu choisit pour justifier gratuitement les païens » (p. 66 à propos de III, 8).

Cette insistance sur la gratuité de la justification se place bien dans la ligne de la pensée de S. Paul. La foi elle-même est don de Dieu (Eph., II, 8) ; elle est ouverture, « obéissance » (Rom., I, 5 ; XVI, 26). Certes, la foi n'en est pas moins un acte pleinement libre de l'homme. Voilà qui pose un problème théologique que M. B. n'évoque pas. Mais il reste vrai que cet acte libre exclut toute suffisance humaine (Rom., III, 27), puisqu'il est aveu d'impuissance radicale de l'homme à se sauver par ses propres forces. Cela méritait d'être souligné. S. Thomas commente Rom., IV, 5 en ces termes : « En croyant à Dieu qui justifie, l'homme se soumet à cette activité justifiante et en reçoit ainsi l'effet » [1].

Notre désaccord avec M. B. commence quand il s'agit de définir cette justice conférée gratuitement par Dieu au croyant. Pour lui, elle n'est pas une justice inhérente. La justification « est l'approbation de Dieu sur la vie de l'homme ; il est peu de termes français qui rendent mieux l'intuition paulinienne ; une vie *juste* est une vie approuvée par Dieu, c'est-à-dire soumise à l'épreuve de son jugement et déclarée conforme » (p. 53). « Dieu seul juge l'homme ; être juste *devant* lui, c'est recevoir l'approbation de son jugement, c'est être « tenu » (autrefois on disait *réputé*) pour juste par lui » (p. 67). Ce jugement, l'homme ne saurait se l'attirer par ses propres œuvres, mais il en bénéficie en Jésus-Christ en qui Dieu le libère de la malédiction. La condamnation du péché, définitivement prononcée par Dieu, a été assumée par Jésus en croix. Aussi « la *seule* démarche humaine va consister à accepter ce verdict de mort et d'amour (Gal., VI, 14) ; la *seule* œuvre sera de croire, au sens de la soumission d'abord strictement passive à un verdict historique, verdict « appliqué » à chaque croyant dans le rite ecclésiastique du baptême » (p. 121 s.).

On voit de quelle façon extrinsèque M. B. comprend l'*imputation* de la foi à justice (III, 6). Il se réfère aux travaux de Heidland [2] pour exclure du verbe *imputer* (*logizomai*) toute idée d'un mérite de la foi. C'est vrai. Mais en rendant au verbe *logizomai* employé par la version de la Septante, la nuance de l'original hébreu *hashab* en Gen., XV, 6, et en l'expliquant d'un véritable jugement de valeur porté par Dieu, Heidland n'incline-t-il pas à exclure aussi l'idée d'une simple reconnaissance extrinsèque de Dieu voulant bien considérer comme juste un pécheur qui resterait pécheur en lui-même ? Le jugement de Dieu est créateur. S'il considère le croyant comme juste, c'est qu'il le crée tel [3].

Les limites de la pensée de M. B. apparaissent aussi dans son interprétation d'une notion paulinienne parallèle à celle de justice : la *vie*. Il voit avec raison en II, 20 la description, non d'expériences mystiques privilégiées, mais de la condition normale de tout chrétien : dès qu'il est justifié, ce n'est plus *l'homme* qui vit en celui-ci, mais le Christ. Mais voici comment cette vérité est interprétée : ce n'est plus l'homme qui vit, car il cesse de fonder son espérance en lui-même, mais c'est le Christ qui vit, parce qu'il assure en cet homme « une nouvelle possibilité d'exister devant Dieu ». Pour le moment, cet homme continue de vivre « dans la chair », il reste « toujours le même homme, pécheur » ; mais par la foi, « il ne *regarde* plus à son péché, encore moins à ses bonnes œuvres, mais uniquement à celui qui s'est donné *pour* lui. C'est pourquoi, s'il est bien vrai que c'est le même homme, la même chair, il est bien vrai aussi que c'est un homme complètement « nouveau » (p. 57). Le croyant « vit » dans la foi, mais cette *vie*, « c'est l'existence quotidienne de l'homme devant Dieu... c'est la même vie « dans la chair » que celle de l'homme sous la loi, mais radicalement transformée dans son orientation » (p. 123).

Si nous comprenons bien, elle n'est transformée que dans la conscience du croyant. La vie nouvelle du chrétien est interprétée en termes d'existence devant Dieu. On a souvent remarqué l'orientation existentielle de la pensée protestante pour l'opposer au caractère ontologique de la pensée catho-

[1] Cité par le P. Lyonnet, *op. cit.*, p. 56.

[2] Notamment son article dans le *Theol. Worterb.* N. T. de Kittel, IV, 287 ss.

[3] Cf. Feuillet, *Rev. Bibl.* 1950, p. 354, n. 2 ; Cerfaux, *Dict. Bib. Sup.* art. « Justice », col. 1486.

lique. Sur le point qui nous occupe, une synthèse n'est-elle pas exigée par la théologie de S. Paul ? Il est vrai que la justice reçue de Dieu transforme l'orientation de toute notre existence, de toutes nos relations avec Dieu et avec les hommes. Mais elle confère aussi à l'homme un être nouveau, elle en fait une « nouvelle créature » (Gal., vi, 15), expression dont M. B. ne scrute pas toute la richesse. On ne voit pas, à le lire (p. 130 s.), ce que S. Paul ajoute à l'idée juive d'une renaissance par la circoncision. Des travaux récents ont fait la lumière sur ce point [4]. Et l'on ne peut priver la formule paulinienne de sa portée ontologique. On constate chez M. B. le même appauvrissement des formules « être en Christ » ou « Christ en moi » ; « être *en* Jésus-Christ, chez Paul, c'est avant tout *ne plus être en la loi*, s'appuyant ou reposant sur les œuvres légales, mais s'appuyant avec confiance et soumission sur Jésus-Christ seul » (p. 77). Et « le Christ en moi » signifie « en fin de compte, Christ, à ma place, devant Dieu » (p. 57).

Même exégèse minimisante à propos du baptême. Parce qu'il n'est explicitement mentionné qu'en iii, 27, M. B. n'ose voir une allusion implicite à ce sacrement en plusieurs versets qui ont pourtant leur parallèle en Romains avec mention du baptême. Plutôt que d'éclairer Gal. par Rom., il préfère refuser de mettre la doctrine baptismale de Paul à la base de sa pensée sur la justification. Celle-ci se rattacherait avant tout à la foi. C'est réduire singulièrement la portée du baptême selon Paul et négliger l'unité si profonde du baptême et de la foi, affirmée non seulement en Rom., mais déjà en Gal., iii, 26-27 (M. B. minimise la portée du « *car* » qui rattache ces deux versets l'un à l'autre) D'autre part on ne peut exclure du thème du crucifiement du croyant (v, 24 ; vi, 14) toute allusion au baptême qui l'explique en Rom., vi, sous prétexte qu'il n'use pas en Gal. de la formule « avec le Christ », caractéristique de Rom. ; car en Gal., ii, 19, on lit : « Je suis co-crucifié au Christ ».

Au sujet de la vie chrétienne après la justification, M. B. fait des remarques pertinentes La Loi dont Paul proclame la fin, c'est la Loi mosaïque, mais en tant qu'elle nourrissait en l'homme la prétention de se justifier lui-même. En ce sens, toute la Loi, jusqu'en ses préceptes moraux est périmée. Mais une fois dépouillé de ses prétentions, Paul pouvait la réintroduire dans la vie chrétienne et parler de « loi du Christ » (vi, 2). Cette loi, il la ramène « à l'exigence fondamentale de l'amour... mais il ne limite pas la vie chrétienne au seul exercice de l'amour. Davies a insisté avec raison sur le fait que Paul était resté un pharisien « pratiquant » jusqu'au terme de sa vie ; c'est donc qu'il a fait un usage « libéré » non seulement du sommaire de la loi ou du Décalogue, *mais de la loi rituelle elle-même*, allant jusqu'à faire circoncire Timothée » (p. 123 s.). Ce n'était pas revenir à la loi ancienne, dont Paul avait été libéré en refusant toute suffisance humaine et en croyant au salut gratuit par la Croix.

M B. marque bien la différence entre la lutte de l'homme sous la Loi (Rom., vii) et celle des croyants contre la chair (Gal., v, 16 ss.) : ceux-ci « ont reçu l'Esprit et peuvent donc à tout instant être *agis* par lui » (p. 113). Ils portent vraiment « le fruit de l'Esprit » (v, 22), par des actes qui résultent « de l'injonction et du secours toujours actuel de l'Esprit » (p. 114, n. 2). Mais en refusant que la justification comporte une transformation ontologique de l'homme, M. B. se prive du moyen de comprendre comment le chrétien peut véritablement produire des œuvres qui soient le fruit de l'Esprit. Il repousse ce mot « produire » par crainte de donner à l'homme quelque chose dont il puisse à nouveau se glorifier devant Dieu. La théologie catholique évite ce danger en nous rappelant qu'en couronnant les mérites des saints, Dieu couronne en réalité ses propres dons (l'expression est de saint Augustin), et que la grâce de la persévérance finale, sans laquelle les mérites n'aboutissent pas, ne peut pas plus être méritée que celle de la justification première, sans laquelle il ne saurait y avoir de mérite.

Ainsi le livre de M. B. peut donner lieu à d'utiles réflexions. Unilatéral, il abonde cependant en fines remarques d'ordre philologique ou théologique. Et il est bon de s'entendre répéter le vœu de S. Paul : « Pour moi, Dieu me garde de me glorifier, si ce n'est de la Croix de Notre-Seigneur Jésus-Christ » (Gal., vi, 14).

4. — L'Epître aux Colossiens

M. Charles Masson, professeur à la Faculté de Théologie de l'Université de Lausanne, avait la lourde tâche de commenter les deux épîtres peut-être les plus difficiles du N. T. : Col. et Eph. [5]. Il le fait selon une méthode qui répond bien aux exigences variées des différents lecteurs auxquels il s'adresse. Après avoir donné une traduction soucieuse de respecter dans toute la mesure du possible les particularités du texte grec, il la commente en s'attachant avant tout à montrer le cheminement de la pensée et à en faire valoir la richesse théologique. Pour ne pas alourdir son commentaire, il renvoie en note les remarques de critique textuelle ou littéraire et les considérations philologiques qui justifient sa traduction et son exégèse. Véritable mine de renseignements, ces notes rendront le plus grand service à qui veut saisir toutes les nuances du texte. Les questions méritant plus ample développement sont traitées en des excursus.

L'épître aux Colossiens est dirigée contre des spéculations hérétiques qui menaçaient la primauté du Christ et la suffisance de son œuvre, et contre des pratiques dont on attendait des biens à chercher désormais dans le Christ seulement. M. M. se garde de dire sur ces hérétiques plus que n'en permet l'épître. Leur doctrine voulait répondre au problème du salut et faisait une place indue à des Puissances supra-terrestres régissant, selon des croyances juives, le monde et son histoire. Ces gens pratiquaient une ascèse alimentaire dépassant de loin les prescriptions juives sur les aliments purs et impurs, et ils observaient les temps sacrés du judaïsme, pensant ainsi lutter contre la souil-

[4] Cf. E. Sjœberg, dans *Studia Theologica* 1951, p. 48-85. On signale plus récemment : G. Lindeskog, *Studien zum ntl. Schœpfungsgedanken*, Upsala, 1952.

[5] « L'Epître de saint Paul aux Colossiens », dans Commentaire du N. T., vol. x, 1950, p. 85-159. — « L'Epître de saint Paul aux Ephésiens », dans Commentaire du N. T., vol. ix, 1953, p. 133-228.

lure de la chair et plaire à la divinité. On a donc affaire à un syncrétisme où l'élément juif est assez apparent. M. M. n'emploie pas, pour le caractériser, le terme de « gnose », et refuse, après Percy [6], de l'expliquer uniquement par le syncrétisme hellénistique répandu en Asie-Mineure. Il refuse aussi de chercher de ce côté l'origine de certaines expressions de l'épître à propos desquelles trop de thèses fragiles ont été échafaudées. C'est Paul, et non les hérétiques de Colosses ou les syncrétistes asiates, qui prend l'initiative d'appeler « éléments du monde », les Puissances célestes, vraisemblablement « pour faire ressortir leur radicale infériorité par rapport au Christ et leur appartenance au « monde » déjà condamné en lui » (p. 123). C'est lui, et non eux, qui parle de « Plérôme de la Divinité » pour affirmer qu'il habite dans le Christ (II, 9 ; cf. I. 19), c'est-à-dire que Dieu était en lui, consommant une rédemption pleine et entière et qu'il n'y a rien à chercher en dehors de lui. De même, il n'y a pas à voir dans le « culte des Anges » qui semble reproché aux Colossiens (II, 18), un emprunt à des pratiques hellénistiques. Paul lui-même désigne ainsi la piété périmée des hérétiques, faite d'observances liées à un monde dont les Anges étaient les gardiens et auquel le Christ a mis fin [7].

Contre ces hérétiques, l'épître affirme fortement la primauté de Jésus - Christ sur tout l'univers, y compris les puissances célestes, et sur toute l'Eglise. Au sujet de sa primauté dans l'ordre de la création (I, 15-17), M. M. dit avec raison, semble-t-il, que les expressions « Premier-né de toute créature » et « Il est avant toutes choses » doivent s'entendre d'abord d'une primauté de rang. Mais on ne peut exclure l'idée d'une antériorité temporelle, puisque, d'après le contexte, le Christ a joué un rôle actif dans la création (noter l'aoriste au ỳ. 16) : c'est comme médiateur de création qu'il jouit de la prééminence sur toutes les créatures. M. M. relie le titre d' « Image de Dieu », comme celui de « Premier-né », à celui de « dernier Adam » : en Jésus crucifié et ressuscité, Dieu trouve enfin l'homme à son image qu'il voulait dès l'origine. Cette exégèse s'impose en I Cor., XI, 7 et II Cor., IV, 4. Mais ici, les références, plutôt qu'au premier Adam créé à l'image de Dieu vont à la Sagesse de Dieu, Image de Dieu selon Sag., VII, 26, et antérieure à la création selon Prov., VIII, 22 ss. Il en sera de même en Heb., I, 2 s. Il est bien vrai que le texte parle du Christ historique, et M. M. montre excellemment comment les hommes de l'Eglise primitive ont eu « en Jésus-Christ la révélation du Dieu vivant, de tout son conseil et de toute son œuvre, de toute sa volonté et de tout son amour. Ils ne peuvent pas plus parler de la création que de la rédemption sans parler de Jésus-Christ. En lui se révèle à eux le Créateur aussi bien que le Sauveur, le Dieu de l'histoire du salut » (p. 100). Mais quand on parle de son association à l'acte créateur, si l'on n'isole pas encore cet aspect de son être, c'est bien dans sa préexistence que le Christ est qualifié.

Au sujet du Christ Tête de l'Eglise, son Corps (I, XVIII, 24 ; II, 19), M. M. signale la nouveauté de l'idée par rapport aux épîtres pauliniennes antérieures, et il l'explique par le rôle unificateur et vivificateur du Christ. Que l'image de la tête exprime la prééminence, l'autorité, il ne le note qu'à propos de II, 10, pourtant c'est bien là son sens fondamental dans le monde sémitique [8], comme chez Paul lui-même (I Cor., XI, 3).

Le texte I, 24 est traduit : « je supplée en ma chair à ce qui manque aux tribulations du Christ pour son Corps qui est l'Eglise ». Ce verset est justement commenté en fonction des idées juives et du vocabulaire du N. T. Il ne saurait s'agir des souffrances du Christ en tant que rédemptrices : il n'y a rien à y ajouter. Dans le N. T., le terme ici employé (thlipseis) ne désigne pas n'importe quelle souffrance, mais les épreuves eschatologiques que Jésus endura le premier durant sa vie terrestre et que doivent connaître ses disciples jusqu'à la Parousie. C'est pourquoi, tant que le but de son œuvre n'est pas atteint, les souffrances apostoliques de Paul doivent s'ajouter à celles du Christ. « Ce qui manque pour que ce but soit atteint, c'est que Paul ait mené à son terme la prédication de l'Evangile aux païens, et que dans ce ministère unique, il ait souffert tout ce qu'il doit souffrir » (p. 111). M. M. toutefois réduit trop la portée du texte où rien ne suggère un privilège personnel de Paul. Cette souffrance est promise à tout apôtre, et même à tout disciple du Christ (Mt., X, 24 s. ; Jo., XV, 18 ss. ; Phil., I, 29 s.).

La portée pastorale de I, 28 est finement notée : il ne suffit pas de « proclamer » l'Evangile, il faut se soucier de chaque croyant, l'avertir des dangers qui menacent sa vie chrétienne, l'instruire des exigences de Dieu, afin d'en faire un chrétien accompli. Ne nous faisons pas de S. Paul, ou de l'activité missionnaire, une idée trop simpliste.

M. M. a-t-il prévu que l'on distinguera en lui l'exégète, qui explique le texte canonique et dont il faut louer la finesse, et le critique, qui essaie de s'expliquer l'origine de l'épître et dont l'opinion étonne ? Il avoue se représenter très bien, pour l'avoir éprouvée, « l'impression désagréable » que fera sur certains lecteurs l'hypothèse à laquelle l'a conduit, malgré lui, la préparation de son ouvrage (p. 86). Dans son état actuel, l'épître aux Colossiens serait le fruit d'un remaniement d'un simple billet écrit par Paul durant une captivité à Ephèse, par l'auteur de l'épître aux Ephésiens qui ne saurait être S. Paul. Cette opinion, déjà émise par H. J. Holtzmann et J. Weiss, ne surprendra pas seulement « des lecteurs non avertis des usages littéraires de l'antiquité, si différents des nôtres », mais aussi les critiques, qui, de plus en plus nombreux, ne doutent plus de l'authenticité de l'épître aux Colossiens. Mais pour apprécier l'hypothèse de M. M., il faut se reporter à son commentaire d'Eph. C'est là qu'il justifie son jugement sur le caractère non paulinien de notions comme celles de « Mystère » ou du Christ-Tête. Les allusions à ces notions en Col. ne peuvent s'expliquer que par recours à leur développement en Eph. Si cette dernière épître n'est pas authentique, ces allusions devaient fatalement apparaître comme des retouches dues à l'auteur d'Eph.

6 « Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe », Lund, 1946.

7 Dans le même sens, P. Benoît, « Les Epîtres de la Captivité », Bible de Jérusalem, p. 49.

8 Voir J. Dupont, « Gnosis », p. 446.

5. — **L'Epître aux Ephésiens**

En commentant l'épître aux Ephésiens, M. Masson note tout ce qui lui paraît différer des lettres certainement pauliniennes dans la pensée comme dans l'expression. Les différences de doctrine sont bien connues et importantes : insistance sur le « Mystère », le Christ Tête du Corps, place faite aux Puissances. Mais exigent-elles qu'un autre que Paul en soit l'auteur ? Il n'y a pas plus de différence entre Eph. et Rom. qu'entre Rom. et les épîtres aux Thessaloniciens.

M. M. semble d'ailleurs parfois grossir ces différences, par exemple au sujet de l'Eglise Corps du Christ quand il explique, IV, 7 ss. Le grâce donnée à chacun dans le Corps du Christ serait la grâce de la rédemption et de l'incorporation à l'Eglise, communiquée par le baptême et variant « d'un croyant à l'autre en vertu de la diversité des personnes et de leurs itinéraires spirituels » (p. 189). A partir du ℣. 11, il ne s'agirait plus de cette grâce, mais des différents ministères par lesquels elle est communiquée aux croyants. Le texte ferait donc une distinction entre ministres et simples fidèles, distinction inconnue en S. Paul. Mais cette exégèse se fera difficilement accepter. Le texte entier parle de la même grâce, qui se diversifie selon le rôle actif de chacun dans l'édification du Corps du Christ. *Charis* a déjà cette nuance en Rom., XII, 3, 6 : il ne s'agit pas de la « grâce sanctifiante », mais du *don* qui assure à chacun sa vocation particulière dans l'Eglise, Corps dont tous les membres sont interactifs et interdépendants. Si quelques ministères stables sont énumérés au ℣. 11, c'est à titre d'exemple (comp. les listes de I Cor., XII, 28 et Rom., XII, 6-8, qui elles non plus n'ont rien d'exhaustif) et non pour les opposer aux simples fidèles qui seraient purement passifs.

Le « Mystère » est excellemment caractérisé dans un appendice (p. 177 ss.). Le mot est emprunté au vocabulaire de l'apocalyptique juive, où il désigne les événements de la fin des temps, arrêtés par Dieu, mais tenus secrets jusqu'au moment déterminé par lui. En Col. et Eph., le fait eschatologique appelé « mystère » est la participation des païens au même salut que les juifs, grâce à la mort du Christ qui les a réunis en un seul Corps. On s'étonne d'autant plus de voir cette idée refusée à S. Paul, que M. M. reconnaît que l'auteur d'Eph. a pu tirer les éléments de sa doctrine de I Cor., II, 6 ss. : il s'y trouve, en effet, déjà plusieurs de ses termes caractéristiques (mystère, sagesse cachée, avant les âges, gloire) ainsi que la mention des Puissances gouvernant ce monde.

Et ainsi les Puissances célestes elles-mêmes, qui tiennent tant de place en Eph., ne sont pas une nouveauté absolue : cf. encore I Cor., XV, 24 ; VIII, 38 ; en Gal., IV, 3, 9, elles sont déjà appelées « éléments du monde ». La crise colossienne semble suffire à expliquer leur importance en Eph. et l'accentuation de leur caractère maléfique. Ce qu'il y a de neuf dans la doctrine en Col. et Eph., ne manque donc pas d'attaches dans les épîtres antérieures et peut s'expliquer par une évolution de la pensée de S. Paul, stimulée par l'hérésie de Colosses.

Les véritables difficultés sont d'ordre littéraire. En plusieurs passages Eph. dépend manifestement de Col. (Comp. par exemple Col., II, 19 et Eph., IV, 16). Il ne suffit pas d'en appeler au cas parallèle de Gal. et Rom. Car les expressions de Col. sont souvent reprises en Eph. avec une orientation de pensée différente, notamment en fonction du problème juifs-gentils, qui est le problème central en Eph., mais non en Col. D'autre part, en quelques cas, il semble que le premier jet soit en Eph. et la reprise en Col. C'est sans doute ce qui a poussé M. M. à parler d'un ramènement de Col. par l'auteur d'Eph. On sait dans quel sens le Père Benoît cherche la solution de ces difficultés : les deux lettres auraient été en même temps sur le chantier, et pour Eph., Paul aurait « laissé plus de liberté que d'habitude au disciple qui l'aidait à écrire sa lettre » [9]. Souhaitons que dans le commentaire à paraître dans la collection *Etudes Bibliques*, le P. Benoît nous apporte bientôt, grâce à une comparaison minutieuse des deux épîtres, des lumières nouvelles sur ce problème délicat.

L'hypothèse critique de M. M. ne l'empêche pas, quand il explique le texte, de nous donner un commentaire théologique très dense. A propos de I, 22 s., il marque bien l'idée de domination exprimée par l'image de la tête, et le rapprochement établi entre l'Eglise et l'univers, tous deux placés sous le même chef et emplis par lui, sans que soit compromis le privilège de l'Eglise d'être seule le Corps du Christ. Le passage de l'idée de Tête des Puissances (cf. Col. II, 10) à celle de Tête du Corps, aurait mérité d'être scruté davantage. On ne cite pas les analyses de Dom J. Dupont, qui permettent de sentir les résonnances cosmiques de la notion de *Plénitude* (pleroma).

En II, 20 ss., l'image de la maison que Dieu construit comme son temple est bien expliquée. Le Christ est la pierre d'angle, « celle qui assure la solidité de l'édifice », et non la pierre de faîte. Contre cette dernière interprétation (J. Jérémias, P. Huby), M. M. résume les arguments décisifs de Percy. Au ℣. 21, il apporte une explication satisfaisante de l'expression « toute construction » qui embarrasse tant les interprètes : il s'agit de tout apport de pierres nouvelles qui s'ajuste à la construction en cours « pour former le temple saint dans le Seigneur ». Les destinataires de l'épître, selon le ℣. 22 dont le parallélisme avec le verset précédent est souligné, sont de telles pierres vivantes, intégrées dans l'édifice qui s'élève « pour former l'habitation de Dieu en Esprit ».

A propos du mariage, V, 22 est expliqué en fonction du contexte de l'épître. « Ce mystère est grand » : non point celui de l'unité du couple, en tant qu'il serait symbole de l'unité du Christ et de l'Eglise, « car dans le N. T. un *mystère* n'est pas un symbole ». En Eph. c'est un événement eschatologique, tenu secret jusqu'à son accomplissement par Dieu, et notamment l'unité des juifs et des gentils dans l'Eglise. Tout ce qui touche à l'Eglise touche donc au mystère, et en tout premier lieu les relations du Christ et de l'Eglise. « Le mystère, c'est que le Christ et l'Eglise soient un comme l'époux et l'épouse sont un... Comment concevoir relations plus étroites, plus personnelles et spirituelles que les relations du Christ avec l'Eglise, de l'Eglise avec le Christ ? Leur assimiler les relations de la femme avec son mari, du mari avec sa femme — dans l'Eglise bien entendu —

[9] *Op. cit.*, p. 78.

c'est conférer à ces relations une dignité unique, c'est distinguer le mariage chrétien de toute autre forme de mariage » (p. 215).

Nos deux épîtres attestent la variété des « psaumes, hymnes et cantiques inspirés » en usage dans les assemblées cultuelles de l'Eglise primitive (Col., III, 16 ; Eph., v, 19). La majorité des critiques reconnaît un fragment d'hymne liturgique dans les trois stiques cités en Eph., v, 14. Ne peut-on trouver d'autres échos de la liturgie primitive dans les épîtres ? Il nous reste à signaler l'apport personnel de M. M., dans ses deux commentaires, à ces recherches mises en honneur par l'école de l'Histoire des Formes littéraires dans le N. T. Après d'autres critiques, il reconnaît deux hymnes liturgiques en Col., I, 15-20 et Eph., I, 3-14. Le premier, dédié à la gloire du Christ, aurait perdu son introduction et reçu, lors de son utilisation en Col., l'addition du ℣. 18 a, qui, de fait, trouble le rythme et le développement de la pensée. Le second, pour être rattaché à l'épître aux Eph., aurait été retouché, notamment au ℣. 13, par la substitution de la deuxième personne du pluriel à la première, en usage tout au long du morceau. On nous propose de ces hymnes une restitution en vers et strophes, qui ne manquent pas de vraisemblance. Et surtout on nous montre comment les exigences de la poétique expliquent les particularités du vocabulaire de ces deux textes : mots rares, choisis à cause de leur sonorité ou du nombre de leurs syllabes (« récapituler » d'Eph., I, 10), constructions elliptiques imposées par la forme hymnique (« toute la Plénitude » de Col., I, 19 peu compréhensible sans son complément exprimé en II, 9 : « toute la Plénitude de la Divinité » ; ou encore la « rédemption de l'acquisition » d'Eph., I, 14, qu'un auteur écrivant en prose et soucieux d'être compris aurait développé en une phrase). M. M. ne cache pas ce qu'il y a d'hypothétique dans ce genre de recherches. Elles ne suffisent pas à imposer l'idée d'un emprunt pur et simple d'une pièce poétique préexistante, plutôt que celle d'une rédaction par l'auteur de l'épître choisissant d'écrire dans un style hymnique inspiré des cantiques liturgiques. Dans l'un et l'autre cas, ces recherches présentent l'intérêt de permettre de reconnaître, à travers les épîtres, non seulement la voix d'un homme, mais l'écho d'une tradition et d'une communauté priante. Et quel que soit l'origine précise des deux hymnes, il faut en dire ce que M. M. affirme de l'un d'eux : « Expression de la foi de l'Eglise, il est destiné à être prié ou chanté plutôt qu'analysé » (« L'Epître aux Ephésiens », p. 152).

* *

Par ses trois premiers volumes parus, ce nouveau commentaire du Nouveau Testament traduit bien son originalité parmi les collections déjà existantes. Ses positions théologiques ne peuvent être toujours partagées par des catholiques. Il se présente comme un instrument de travail, qui rendra service surtout aux professeurs de séminaire. Mais il devait être signalé aux lecteurs de l'*Ami*, à la fois pour la contribution souvent originale qu'il apporte à l'exégèse du Nouveau Testament, et à cause de l'influence qu'il ne manquera pas d'exercer dans le protestantisme de langue française.

J. Delorme.

Dix années de Pastorale liturgique en France

M. le Chanoine Martimort a bien voulu accepter de présenter à nos lecteurs une vue d'ensemble sur le Centre de Pastorale liturgique français dont il est l'un des animateurs les plus dévoués et les plus compétents. Sous sa conduite, on verra comment est né ce mouvement, quel est son but et son esprit, quelles sont les impasses où il refuse de s'engager, les réalisations et les espérances qu'il porte avec soi. Nos lecteurs seront heureux de prendre connaissance de cette mise au point si ferme, si nuancée, si encourageante et si pratique, sur un sujet qui retient l'attention de la hiérarchie, qui provoque l'intérêt parfois passionné des pasteurs d'âmes et dont les fidèles se félicitent d'être les principaux bénéficiaires. (N. d. l. R.).

Le Centre de Pastorale liturgique a tenu, du 8 au 12 septembre 1954, à Versailles, une session d'études destinée à remplacer le Congrès que des difficultés matérielles insurmontables avaient empêché de réaliser en 1953 à Chartres. Or le Congrès devait marquer le dixième anniversaire du C.P.L., fondé le 20 mai 1943, et le thème en avait été choisi à dessein pour situer son travail avec exactitude : « le renouveau liturgique dans l'effort de rechristianisation ». En réalité les dates ont en elles-mêmes une signification assez imprécise, car le C.P.L. n'a commencé vraiment à faire œuvre efficace qu'après la Libération : les tables décennales de *La Maison-Dieu*, qui seront publiées sous peu et dépouilleront les 40 numéros de cette revue parus depuis le début de 1945 jusqu'au dernier trimestre de 1954, inviteront à retarder encore cette décade initiale. Plutôt que sa chronologie, il vaut mieux connaître l'esprit d'une institution et juger de ses résultats.

Le problème de la pastorale liturgique en France à la fin de la guerre

On peut dire que le C.P.L. est né à un moment de confusion extrême. Des cris d'angoisse avaient retenti dans l'Eglise de France pendant la période de guerre, et brusquement, à la Libération, ils produisaient un effet quasi inattendu. La voix juvénile du regretté abbé Godin dans *France pays de mission* s'était mêlée à celle d'un aîné, le P. Paul Doncœur, qui n'avait cessé d'alerter la zone sud par ses articles de *Cité Nouvelle* [1] :

La déchristianisation de notre peuple, avait dit ce dernier, donne de plus en plus de gravité aux problèmes que pose la liturgie et en étend singulièrement le champ... Dans l'état actuel des choses, si nous interrogeons les apôtres missionnaires de notre peuple et particulièrement les prêtres de faubourgs ouvriers et

[1] 15 juillet et 10 décembre 1945, reproduits sous le titre *Conditions d'une renaissance liturgique populaire* dans la collection *La Clarté-Dieu* (nº 14, paru au début de 1944 ; en vente Librairie St-Dominique, 222, faubourg St-Honoré, Paris-8e ; 50 fr.). Cf. du même P. Doncœur, *Conditions fondamentales d'un mouvement pastoral de liturgie*, dans *Etudes de pastorale liturgique*, Paris, 1944 (*Lex orandi*, 1, p. 53-71. Aux Editions du Cerf, 29, Boulevard La Tour-Maubourg, Paris-7e ; 390 fr.).

les aumôniers jocistes, il ne fait point de doute que notre liturgie, telle qu'elle est vécue dans la majorité des paroisses, n'est pour la masse ni le véhicule ni l'aliment de la foi...[2].

De toutes parts et en tous sens fusaient alors les initiatives, avec l'intention de combler le fossé écartant le peuple de la liturgie. Mais, si l'intention était louable, les réalisations ne laissaient pas d'inquiéter passablement. Ce pullulement de chœurs parlés, de para-liturgies, d'innovations de toute sorte — le P. Bouyer va jusqu'à parler d'une « atmosphère de Kermesse-héroï-comique »[3] — reflétait trop souvent l'ignorance candide où étaient certains de la Tradition de l'Eglise et de sa discipline : la liturgie existe et n'a pas à être fabriquée, elle obéit à des lois internes qui sont celles mêmes du dépôt de la Révélation. Faut-il là encore accepter le jugement du P. Bouyer et avouer qu'on s'est parfois « servi de l'idée missionnaire pour justifier ce qu'une époque de chaos met inévitablement d'anarchique dans les esprits » ?[4]

Ces abus ne suppriment pas le problème, ni l'angoisse apostolique qu'il exigeait. Or, il faut bien avouer qu'il trouvait assez désemparée l'élite de prêtres qui, entre deux guerres, s'étaient donnés avec ferveur à la liturgie. Archéologues qui goûtaient le charme des évocations historiques et s'enthousiasmaient au souvenir de l'antiquité ou du Moyen Age ; artistes préoccupés avant tout de la beauté du culte de Dieu ; juristes habitués à commenter la seule lettre d'une législation liturgique elle-même restreinte à la période moderne, tous, s'ils demeuraient dans leur isolement et leur seule spécialité, étaient peu préparés à faire face à la situation.

La nouveauté apportée par le C.P.L., s'il faut parler de nouveauté, a été double : d'une part réunir en un faisceau toutes ces bonnes volontés, ces compétences, et ces tendances diverses, être un organe de regroupement, de contact, d'information mutuelle, d'autre part affirmer le caractère pastoral de la liturgie. Ce n'est pas un centre de pastorale *et* de liturgie comme on l'a dit parfois avec inexactitude ; c'est un centre de pastorale liturgique. Nouveauté bien relative d'ailleurs, puisque cet aspect pastoral de la liturgie avait été vigoureusement mis en lumière par le mouvement liturgique belge dès 1910 et par le mouvement liturgique allemand entre les deux guerres.

La leçon du magistère

Il vaudrait mieux d'ailleurs ne pas parler du tout de nouveauté, puisque le principal effort à faire était de retrouver des perspectives traditionnelles : si les situations ne se répètent jamais de façon identique, ce sont les mêmes principes qui doivent être toujours appliqués. Du temps des Pères, la liturgie avait un caractère populaire qui nous étonne aujourd'hui : il suffit de lire les ouvrages de Monachino[5] et de Beck[6] pour discerner aussitôt l'importance de l'élément pastoral dans la vie liturgique d'églises qui atteignaient largement les couches les plus diverses de la société.

Si le Moyen Age a enregistré un recul évident de cette préoccupation pastorale, la crise douloureuse du XVIe siècle l'a ramenée au premier plan. C'est ainsi que le Concile de Trente a inscrit dans le décret doctrinal de la session XXII sa crainte « que les brebis du Christ ne souffrent la faim et que les enfants réclament du pain sans trouver personne qui le leur rompe »[7]. Texte célèbre qui n'a pas fini de susciter des commentaires fébriles dans un sens ou dans un autre ; quelles que soient les conséquences qu'on prétend en tirer, il reste un monument irrécusable d'un renouveau pastoral dont la France du dix-septième siècle a connu les fruits : j'espère un jour en écrire l'histoire, qui montrera à quel point, par bien des côtés, le mouvement liturgique actuel est en continuité avec la méthode de S. François de Sales, de Godeau, de Bossuet.

La voix des papes du XXe siècle a affirmé avec plus d'éclat encore ce principe pastoral traditionnel et lui a procuré de sensationnelles réalisations dont on ne peut exagérer le caractère révolutionnaire : les documents sont assez nombreux pour avoir fait l'objet récemment d'un recueil de plus de deux cents pages[8]. Le motu proprio *Tra le sollicitudini*, dont on célébrait ces temps derniers le cinquantenaire, fixait le but à atteindre en une formule qui est restée comme la charte du mouvement liturgique et qui a pu très justement servir d'exergue au Congrès de Lugano de 1953 : «... i fedeli si radunano per attingere (il vero spirito cristiano) dalla sua prima ed indispensabile fonte, che è la participazione attiva ai sacrosanti misteri e alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa »[9], « les fidèles se réunissent pour atteindre (le véritable esprit chrétien) dans sa première et indispensable source, qui est la participation active aux saints mystères et à la prière publique et solennelle de l'Eglise ». Participation active, pour S. Pie X, ce n'était pas seulement chanter : c'est communier à la messe aussi souvent que l'on y assiste, tous les jours même, quels que soient les préjugés invétérés qu'il faille surmonter ; le mouvement de vie eucharistique déclanché par le décret *Sacra Tridentina synodus* en 1905[10] ne fait qu'un avec le mouvement liturgique inauguré en 1903.

Ces dernières années enfin, le pape Pie XII a consacré par quatre actes éclatants le caractère pastoral de la liturgie. En 1947, au mois de novembre, il publiait son encyclique *Mediator Dei*, dont une partie entière était employée à des « *Monita practica pastoralia* », et qui rejetait absolument les définitions trop mesquines dans lesquelles une vieille controverse de 1913 prétendait enserrer la liturgie :

> C'est donc avoir une notion tout à fait inexacte de la sainte liturgie que de la regarder comme une partie

[2] *Conditions d'une renaissance...*, p. 31.
[3] *La Maison-Dieu* 25, p. 41. *La Maison-Dieu* est en vente aux Editions du Cerf et à la Librairie St-Dominique. Prix du no 25 : 220 fr.
[4] *Ibid.*
[5] *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV. Roma Università Gregoriana*, 1947 (Analecta Gregoriana, 41), 3 dol. 60.
[6] *The pastoral care of souls in south-est France during the sixth Century*, Roma. Università Gregoriana 1950 (Analecta Gregoriana, 51) ; 3 dol. 60.
[7] DB 946.
[8] A. Bugnini, *Documenta pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia* (1903-1953). Roma. Edizioni liturgiche, 21, via Pompeo Magno (1953) ; 900 lire.
[9] *Op. cit.*, p. 12-13 (le texte italien est le seul officiel).
[10] *Op. cit.*, p. 35.

purement extérieure et sensible du culte divin, ou comme une cérémonie décorative ; ce n'est pas une moindre erreur de la considérer simplement comme l'ensemble des lois et des préceptes par lesquels la hiérarchie ecclésiastique ordonne l'exécution régulière des rites sacrés [1].

Quelques jours à peine après *Mediator Dei*, dans le même mois de novembre 1947, sur ordre du pape, la Congrégation des Rites approuvait l'édition d'un rituel bilingue pour la France, concession qui allait s'étendre successivement à de très nombreux pays, en particulier à l'Allemagne.

En 1951, le rétablissement de la Vigile pascale n'est pas venu apporter seulement une heureuse modification d'horaire permettant à des fidèles nombreux la participation à la plus importante des fonctions liturgiques : les nouvelles rubriques sont soucieuses de la présence du peuple, de son rôle actif, de sa préparation spirituelle. Ces dispositions bien marquées dans le décret de 1951, sont encore précisées davantage dans les *Ordinationes* qui accompagnent le nouvel *Ordo* de 1952 [2].

Enfin la Constitution *Christus Dominus* de janvier 1953 rend officielles pour le monde entier et étend les concessions faites antérieurement en faveur des messes du soir.

Ces divers actes du magistère nous imposent donc une vue pastorale de l'effort liturgique. Qu'est-ce exactement à dire ? Qu'on doit se soucier de la participation du peuple aux rites de l'Eglise, envisager toutes les difficultés qui lui rende cette participation impossible, lui donner les moyens de suivre les cérémonies, de les comprendre, de s'exprimer. Pour atteindre ce but, l'Eglise n'hésite pas devant des mesures hardies quand elles sont nécessaires.

La méthode du Centre de Pastorale liturgique

Il faut donc connaître exactement les problèmes pastoraux de la liturgie. Pour cela il faut entendre le témoignage des pasteurs eux-mêmes, souvent aussi celui des fidèles, surtout des fidèles « engagés ». Ces problèmes pastoraux apparaissent au premier abord comme très variés, mouvants même. Différents à la ville et à la campagne, ils changent d'une région à l'autre, d'un milieu à l'autre, d'une époque à l'autre. D'où la nécessité d'une information assez riche, d'enquêtes pastorales et sociologiques.

Les solutions doivent être étudiées non d'après un simple critère d'efficacité, de succès, mais d'après des principes sûrs : la liturgie encore une fois est affaire de tradition, de donné. D'où la nécessité d'un dialogue permanent entre les pasteurs et les érudits. On peut dire que ce dialogue est l'essentiel de la méthode de travail du C.P.L. Au moins une fois par an, plus souvent parfois, des sessions d'études groupent pour une recherche commune des curés, aumôniers et missionnaires d'une part, et d'autre part des spécialistes de l'histoire liturgique, des Pères, de la Bible, du droit canonique.

Certains problèmes supposent en outre la connaissance de techniques : philologie, sociologie, etc. La science liturgique est le prodigieux carrefour de nombreuses disciplines, ce qui en rend l'étude si exigeante. Le C.P.L. a constitué ainsi un certain nombre de commissions de travail, en particulier une commission de traduction sur laquelle nous reviendrons plus loin.

Etudiées avec cette méthode, les réalités liturgiques apparaissent d'une richesse étonnante. En 1945, le C.P.L. avait mis le baptême au programme de ses travaux ; craignant que ce sujet ne puisse occuper les sessionnistes trois jours durant, on avait cru devoir y ajouter d'autres questions. Or, depuis, le C.P.L. a dû reprendre encore le même thème et il est loin d'être épuisé. Les travaux de 1951 sur la communion solennelle ont donné lieu à quatre publications différentes ; la messe a fait l'objet de deux sessions, en 1946 et en 1950 ; la mort du chrétien, étudiée en 1949, sera reprise en 1955 pour la réunion annuelle de Versailles.

C'est parfois presque une découverte que l'on a faite lorsqu'on a abordé certains sujets, tels que le Jour du Seigneur — présenté au Congrès de Lyon en 1947 — la liturgie des malades ou l'Economie du Salut.

Progressivement, du reste, se dégagent les lignes fondamentales de l'édifice liturgique : par quelque côté qu'on l'aborde, on se trouve toujours ramené à l'essentiel : le mystère pascal, mort et résurrection du Christ, — l'Eglise, — l'assemblée. Et toujours aussi on revient nécessairement à l'Ecriture Sainte, à laquelle la liturgie est tellement liée qu'il ne peut y avoir de renouveau liturgique sans un renouveau biblique et réciproquement. Le temps est déjà lointain où nos sessions soulevaient d'âpres débats lorsque on soulignait ce lien entre liturgie et Bible : si certains, il y a huit ou dix ans, voulaient effacer le caractère biblique de la liturgie sous le prétexte de la rendre populaire, les missionnaires sont aujourd'hui les premiers à apprécier la réceptivité de la masse même déchristianisée à un authentique message biblique.

Une fois élaborés, les résultats de ce travail sont rendus publics par la session annuelle de Versailles, par les volumes de la collection *Lex orandi* [3] ou par *La Maison-Dieu*. Ils doivent ensuite être diffusés très largement, puisque la pastorale concerne la moindre des paroisses et le plus humble des fidèles.

La diffusion des résultats acquis

Toute une gamme de moyens pédagogiques est désormais à la disposition des prêtres en vue de l'éducation liturgique de leurs fidèles. Les plus importants sont : les *Albums liturgiques* de *Fêtes et Saisons* (le dernier paru, le *Ciel*, porte le n° 27) ; les *Images de la vie chrétienne* (cette collection est destinée à un public plus vaste et moins cultivé) ; les volumes de la collection l'*Esprit liturgique* ; des films fixes aux Editions du Berger (la Semaine sainte, le Baptême, l'Ordination, l'église, l'autel...); des films parlants dans les « Missions par le Cinéma » (la *Nuit de Pâques*, *Ordinations*).

[1] Encycl. *Mediator Dei*, texte latin, *Ibid.*, p. 106 (n. 25) ; texte français, éd. Roguet, Paris, Le Vitrail, p. 14 (n. 25). — (L'éd. Roguet est en vente à la Librairie St-Dominique, 150 fr.).

[2] A. Bugnini, *op. cit.*, p. 185-187.

[3] Seul, *Le Jour du Seigneur* a paru en dehors de cette collection, aux éditions Robert Laffont, Paris, 1948 ; 480 fr.

Mais il faut surtout assurer la formation liturgique des prêtres, présidents de l'Assemblée chrétienne et responsable de l'éducation des fidèles. Ils ont, bien sûr, *La Maison-Dieu*, la collection *Lex orandi* et un périodique demeuré jusqu'ici très modeste mais auquel le C.P.L. compte donner plus d'importance, les *Notes de pastorale liturgique*. Cependant ces lectures sembleraient facultatives et surérogatoires, destinées à ceux qui par goût personnel s'intéressent à la liturgie, alors qu'au contraire l'effort pastoral doit être général ; au surplus, le risque est grand de voir chacun prendre à sa guise dans les orientations que propose le papier imprimé : la liturgie exige un travail d'ensemble et engage la responsabilité des évêques dont c'est le rôle propre de promouvoir l'authentique culte divin : l'encyclique *Mediator Dei* le leur rappelle et les encourage à constituer pour cela une commission diocésaine qui doit être, non pas un organe de contrôle, mais une source d'activité et d'initiatives [4].

C'est pourquoi, depuis plusieurs années on voit se multiplier les sessions diocésaines de pastorale liturgique. C'est l'évêque du lieu qui en a l'initiative, qui convoque ses prêtres ; il est présent à tout le travail, en particulier aux échanges de vue qui suivent les diverses conférences. Ces conférences sont assurées par le C.P.L. : même si un seul membre de l'équipe est présent, il apporte le résultat d'un travail collectif, ce qui en garantit l'exactitude, la mesure, les nuances. A la fin de la session, généralement des résolutions sont prises à l'échelon même du diocèse, comportant un plan de travail d'ensemble sur un sujet précis. C'est presque toujours à la suite d'une session de ce genre que se sont élaborés les divers directoires de la messe que viennent de publier successivement une dizaine d'évêques français. Car il faut souligner la part importante prise par l'épiscopat français dans cet essor de pastorale liturgique.

Le rôle des évêques de France dans le mouvement liturgique

Pour des esprits épris de logique, il est malaisé de comprendre quel lien rattache le C.P.L. à la hiérarchie. Il est né d'une initiative privée et il a toujours été entendu de part et d'autre qu'il devait demeurer indépendant, dépourvu de tout caractère officiel, afin de sauvegarder sa liberté de recherche et d'initiative. Cependant, les questions même qu'il traite exigent qu'il garde un contact étroit avec la hiérarchie : aussi a-t-il toujours bénéficié, depuis ses débuts, de la présence d'évêques dans les réunions de son comité directeur et dans ses sessions d'études, présence qui n'était pas une simple manifestation de sympathie, mais une participation effective au travail. Pour s'en convaincre, il suffit de relire le rapport présenté par Mgr Terrier à la la session de Vanves de 1945 [5], qui a constitué comme le « cahier des charges » du travail confié au C.P.L. Le regretté Mgr Pinson a suivi toutes les réunions, sans aucune exception, jusqu'à sa mort ; ses interventions visaient toujours à sauvegarder la vue d'ensemble de l'effort pastoral.

L'année 1951 a été particulièrement décisive pour la contribution des évêques à la pastorale liturgique. D'abord une démarche collective de l'épiscopat français a eu certainement un grand poids auprès du Saint-Siège dans l'élaboration du décret sur la Vigile pascale ; puis au cours de l'Assemblée plénière, les évêques ont promulgué un important *Directoire* collectif pour la pastorale des sacrements et constitué une Commission permanente que préside Mgr l'Archevêque de Rouen.

Depuis 1951, la Commission fait appel au Centre de Pastorale liturgique pour certains de ses travaux, de même qu'elle est représentée par plusieurs de ses membres aux sessions d'études du C. P. L.

Un Directoire pour la pastorale de la messe, projeté dès 1951, et annoncé dans le Directoire des sacrements, doit être élaboré par la Commission avec la collaboration du C.P.L. : il reprendra sur un plan général et coordonnera les directoires diocésains déjà publiés auxquels nous avons déjà fait allusion et qui feront l'objet, dans cette Revue même, d'une étude de M. Noirot.

Bilan sommaire de cet effort pastoral

Il faudrait, avant de parler de quelques résultats qui semblent acquis dans le domaine de la pastorale, souligner la place de plus en plus grande que prend la liturgie dans la vie personnelle des prêtres. Un symptôme caractéristique en est fourni par l'intérêt qu'ils portent aux publications liturgiques, livres ou périodiques, ainsi qu'aux sessions sur le plan national comme sur le plan diocésain. Mais plus suggestif encore nous paraît le succès dans la célébration commune et psalmodiée de l'office dans les sessions, retraites et congrès : par là, un style nouveau des réunions ecclésiastiques s'est créé, qui unit intimement prière et travail et qui rénove périodiquement la ferveur des prêtres pour l'office divin.

D'un point de vue directement pastoral, il semble que l'on ait désormais une vue d'ensemble plus juste des problèmes, et que l'on ait évité certaines outrances qui guettaient plus ou moins la générosité des pasteurs. Refusant de se laisser prendre dans le dilemme : sévérité ou relâchement, le C. P. L., à la suite du *Directoire*, a toujours cherché à faire prévaloir le principe d'une pastorale des sacrements ; l'Eglise n'est pas la société des parfaits que les Donatistes jadis et les Jansénistes plus près de nous rêvaient de réaliser : elle est ouverte aux pécheurs, à ceux dont la bonne volonté doit être dégagée de pas mal de motifs équivoques, et le rôle du pasteur est de préparer, de former, non d'écarter à moins de cas extrêmes. — De même il apparaît plus clairement aujourd'hui que liturgie et évangélisation, loin d'être contradictoires, sont deux fonctions complémentaires qu'il faut accomplir toutes deux sans avoir le droit de choisir entre elles ni de les opposer [6].

La célébration du culte paroissial est perçue aujourd'hui non plus comme une cérémonie accomplie par un clergé en présence d'assistants, mais comme

[4] Ed. Roguet, p. 47-48 (n. 104).

[5] *Etudes de pastorale liturgique*, Paris, Le Cerf, 1954 (Lex orandi, 1), p. 357-378.

[6] Voir le n° 40 de *La Maison-Dieu*, à paraître en décembre, qui sera tout entier consacré aux travaux de la session de Versailles 1954. (Le n°, 250 fr ; l'année : 950 fr. pour la France ; 1.100 fr. pour l'étranger).

une œuvre collective où chacun a sa place : célébrant, ministres, schola, foule, sans qu'aucun de ces rôles se confondent [7]. Une notion importante se dégage de plus en plus nettement : celle de l'Assemblée, à la fois réalité et signe, manifestation de l'Eglise en prière et mystère. Deux fonctions traditionnelles retrouvent leur utilité dans la célébration ainsi conçue : le lecteur, chargé de proclamer les textes sacrés, le diacre, conducteur du peuple dans la prière. Tous les directoires de la messe parus depuis quelques années soulignent ces deux fonctions.

Le mot « catéchèse » risque de devenir fâcheusement la « tarte-à-la-crème » des revues et conférences, galvaudage qui entraîne l'équivoque puisqu'on l'emploie avec n'importe quelle acception ; cette réserve faite, il faut dire qu'un des apports notables de la pastorale liturgique est d'affirmer, à la suite d'ailleurs du *Catéchisme romain* et du Rituel, la nécessité d'une prédication des sacrements en partant des rites eux-mêmes, selon la méthode employée par les Pères de l'Eglise. Appliquée à la messe, cette méthode a fait l'objet de toute la première partie des *Directives pastorales* de Mgr Guerry, archevêque de Cambrai.

Autre résultat important à enregistrer : le progrès des méthodes de traduction des textes liturgiques. Les missels d'avant-guerre proposaient aux fidèles une traduction plus littérale qu'exacte, dépourvue en tout cas de clarté, laissant aux péricopes bibliques toute leur obscurité. Ce n'est pas en vain que l'abbé Godin a attiré l'attention sur ce problème, même s'il est trop facile de blâmer les libertés prises par lui avec l'exégèse dans son *Missel jociste* : l'effort biblique accompli par les traductions de M. Osty, puis par la *Bible de Jérusalem*, la mise au point des méthodes de traduction des textes liturgiques par le C.P.L. ont favorisé la publication de trois missels français qui représentent un remarquable progrès sur leurs prédécesseurs : Missel biblique (dit rural), Missel, vespéral et rituel d'Hautecombe, Missel quotidien des fidèles de l'équipe Feder. Si l'on veut se faire une idée de la technique précise qu'exige un travail de traduction, il faut lire l'*Ordinaire de la Messe* publié par la Commission de traduction du C.P.L., sous la direction de Dom Bernard Botte et de Mlle Christine Mohrmann.

Une mention spéciale doit être faite aux Psaumes. S. François de Sales rêvait d'entendre les lavandières chanter les psaumes en français tout en battant leur linge ! Mais le chant français des psaumes doit satisfaire à des exigences si contradictoires qu'on pouvait le croire impossible : les essais du bon M. de Genève ne sont guère satisfaisants ni du point de vue de la traduction, ni du point de vue poétique, ni du point de vue musical. Une équipe comprenant exégètes, hommes de lettres et musiciens s'est attaquée à ce problème avec un courage que n'ont pas rebuté les nombreuses difficultés accumulées : le résultat est déjà partiellement connu par le public sous le nom du Père Gelineau [8].

Avec les Psaumes en français il faut parler de la question plus générale du lien entre les cérémonies non liturgiques et la liturgie elle-même. « Il est nécessaire, dit l'encyclique *Mediator Dei*, que l'esprit de la sainte liturgie et ses préceptes influent avec profit (sur elles), pour éviter que ne s'y introduise quoi que ce soit d'inadapté ou de peu conforme à la dignité de la maison de Dieu ou qui soit dommageable aux fonctions sacrées et à la saine piété » [9] : ce principe a été trop souvent ignoré et méconnu. Sous le nom de « fêtes populaires » de « paraliturgies », voire de « messes basses avec chants » ou autres, on a vu l'église envahie par des productions vulgaires, fausses, indiscrètes, de nature à étouffer le sens liturgique des fidèles. Un travail de sélection et d'orientation doit être opéré, plutôt qu'une condamnation pure et simple qui serait contraire à la tradition constante de l'Eglise et aux consignes de *Mediator Dei*. Le C. P. L. s'y emploie actuellement de diverses façons : d'abord par la publication périodique de *Listes critiques de chants*, en vue d'un discernement des cantiques ; ensuite par l'édition d'instruments de travail permettant aux prêtres d'organiser des célébrations valables, appuyées sur les structures liturgiques et nourries de la Parole de Dieu : *Le Seigneur vient*, destiné au temps de Noël, et *Montons à Jérusalem*, en vue de préparer Pâques, sont les plus caractéristiques de cette méthode ; ils analysent les divers thèmes bibliques que comporte la liturgie d'une période de l'année, et suggèrent pour chacun d'entre eux des textes scripturaires, des chants, des prières ainsi que des schémas de célébration qui paraîtront austères peut-être à certains, mais qui offrent au pasteur soucieux de former ses fidèles un moyen de rénover authentiquement les réunions d'Avent et de Carême.

Espérances et inquiétudes

L'accueil réservé par le public à ces différents travaux invite évidemment à un certain optimisme ; l'intérêt porté à la liturgie n'est plus le fait de groupes restreints, de cénacles, on ne la considère plus comme quelque chose de facultatif, comme un épiphénomène de la vie chrétienne ; à preuve la réunion qui a groupé l'été dernier à Amiens un certain nombre d'enseignants chrétiens appartenant à divers ordres religieux et Instituts pour travailler sur le thème « Liturgie et collège ».

Cependant on peut apercevoir à côté de ces signes favorables, bien des motifs d'inquiétude. Trop de prêtres encore se sentent étrangers à cet effort pastoral, ou croient avoir « fait de la liturgie » parce qu'ils ont aménagé des courtines autour de l'autel, raccourci des chandeliers ou suivi d'autres modes passagères. On éprouve quelque peine à voir ravalées au rang de recettes practico-pratiques, des consignes qui ne valent que par l'esprit dont on les anime. Il ne faut pas croire non plus qu'on ait endigué le torrent des fantaisies, des réformes insensées, des excentricités. Ajoutons un danger nouveau, rencontré fréquemment ces temps-ci : parce qu'on a beaucoup parlé, dans les revues, de ré-

[7] Voir le nº 20 de *La Maison-Dieu*, publié en 1949 sous le titre *La célébration du culte paroissial* ; 240 fr.).

[8] *Vingt-quatre psaumes...* Paris, Le Cerf, 1953 (fascicule ou fiches de texte noté, 120 fr. ; fascicule d'accompagnement, 240 fr.). Disques en 78 et 33 tours au Studio SM., 11, rue Perronet, Neuilly-sur-Seine ; prix de chaque disque en 33 tours : 3550 fr. ; en 78 : 600 fr.

[9] Ed. Roguet, nº 179.

formes liturgiques possibles, il semble à certains qu'il faille, avant de faire quoi que ce soit, attendre ces réformes comme si la liturgie n'avait pas à être vécue *aujourd'hui*.

Ne nous étonnons pas de ces dangers ; surtout qu'ils ne nous scandalisent pas, mais qu'ils nous invitent au contraire à un continuel examen de conscience personnel. L'effort liturgique se situe à une telle profondeur de foi, de charité pastorale, de sens de l'Eglise et des saints mystères, de catholicité dans les perspectives, d'équilibre enfin !

Devant le spectacle de ses propres insuffisances, chaque prêtre doit éprouver le besoin de s'appuyer sur ses frères et sur son évêque : le travail liturgique lui fera ainsi redécouvrir la vraie nature de son sacerdoce, il entendra comme s'ils étaient d'aujourd'hui, les conseils donnés par saint Ignace d'Antioche : « Vous ne devez avoir avec votre évêque qu'une seule pensée » [10].

Aimé-Georges MARTIMORT.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

« Synthèses de vérité ». — I. **Ma philosophie : Dieu.** — II. **Ma religion : l'Eglise catholique,** par M. l'abbé G. GESLIN. — Deux brochures in-8 de 56 et 64 p., 90 fr. chacune. — Chez l'auteur, Sées (Orne).

Ce sont deux abrégés, l'un de théodicée, l'autre d'apologétique. Le premier se double d'une philosophie de la connaissance en guise d'introduction. Il s'inspire des principes thomistes, encore qu'il présente les cinq preuves de l'existence de Dieu avec quelques variantes de détail par rapport au plan adopté par le Docteur Angélique. Le second donne un bref aperçu de l'histoire religieuse du genre humain, pour établir ensuite la transcendance et la vérité exclusive du catholicisme. Aux données traditionnelles l'auteur s'est efforcé d'en ajouter d'autres empruntées à l'actualité, p. ex. dans l'énoncé de la preuve tirée de l'ordre du monde, dans l'exposé des systèmes religieux, dans la réfutation des erreurs telles que le marxisme.

Ces deux « cahiers » sont plutôt des aide-mémoire que des œuvres de vulgarisation : seuls ceux qui ont étudié des traités complets et détaillés en comprendront pleinement le sens. Certaines expressions demanderaient à être précisées : est-il vrai que Dieu n'a « rien de commun » avec les créatures (I, p. 38), alors qu'il y aurait lieu de parler des perfections analogiques ? — que la pratique des actes concernant l'offrande du sacrifice s'appelle ascétisme (II, p. 3) ? — que la grâce de Dieu rend l'homme « impeccable » (II, p. 8) ? — que « la vue à distance... n'est pas au pouvoir des démons » sous prétexte qu'ils ne sont pas partout ?

Albert MICHEL. — **Los misterios del mas alla.** — Traduccion de Julio Belloso de Francisco, presbitero. — San Sebastian (Espagne), Editiones « Dinor », 1954.

Le récent ouvrage de M. Michel, dont les chroniques de théologie sont si appréciées, vient d'être traduit en espagnol et paraît avec l'*imprimatur* de l'évêque de S. Sébastien dans une élégante édition. Nos abonnés de langue espagnole pourront ainsi le faire connaître aux prêtres et aux fidèles, leurs compatriotes, qui profiteront plus aisément de la doctrine et des mises au point que présente l'auteur en une matière fort délicate et très importante, surtout de nos jours.

L. CRISTIANI. — **Actualité de Satan.** — In-12 de 170 p. ; 300 fr. — Paris. Edit. du Centurion, 1954.

Ce n'est pas seulement dans l'imagination des littérateurs modernes que Satan existe. L'Eglise catholique le combat dans sa liturgie, suivant en cela les indications données dans l'Ecriture et par Jésus dans sa vie publique. Du reste des traditions sur le diable se retrouvent dans les religions de tous les peuples. Les Pères du Désert, aux premiers siècles, luttaient contre lui dans leurs solitudes d'Egypte. Le Moyen Age sur son déclin connut les pactes avec le diable, la magie, la sorcellerie ; Luther eut maille à partir avec lui. Aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles cette histoire se poursuit avec le cas, seulement probable, des Ursulines de Loudun, avec celui de l'empoisonneuse Voisin, des convulsionnaires de Saint-Médard ; au XIX^e^ siècle, avec les infestations du « Grappin » contre le saint Curé d'Ars. Certains traits « sataniques » qui marquent notre civilisation actuelle démontrent sa malfaisance sociale, tandis que nos tentations individuelles prouvent son astuce et son étrange pouvoir.

S'inspirant de travaux récents, utilisant sa vaste information historique, renseigné avec précision sur certains faits contemporains, l'auteur montre bien que le diable n'est pas un mythe, mais un être réel dont il ne convient de nier ni l'existence, ni la puissance, même et surtout en notre siècle de l'électricité et de l'énergie nucléaire. Son livre offre l'avantage de présenter une vue d'ensemble, appuyée sur des faits, au sujet du grand adversaire toujours en lutte contre le Christ et l'Eglise pour s'opposer au salut des âmes rachetées par le sang du Calvaire.

Pierre ESPIL. — **L'hirondelle de Dieu,** ou la vie de **Sainte Jeanne-Elisabeth Bichier des Ages.** — In-8 de 194 p. ; 550 fr. — Paris, Edit. de l'Arc. 1953.

L'auteur est un poète et un chrétien. Il écrivit d'abord, en vers et en prose, une pièce de théâtre mettant en scène les principaux épisodes de la vie de son héroïne. Cette fois c'est une histoire, où l'on trouve l'essentiel de la figure d'une authentique fille de France, que la Révolution de 1789 et la Terreur ne firent pas trembler, mais qui se dévoua, de toute sa tendresse et de toute sa foi, à panser les misères matérielles, morales et religieuses que laissait après elle cette époque troublée. Les Filles de la Croix, dont elle fut la fondatrice continuent son œuvre. Dans son rôle d'historien. M. E. garde sa sensibilité de poète et sa sympathie de croyant. Une lettre-préface de Mgr Terrier, évêque de Bayonne, présente et loue son œuvre.

De son modèle, le peintre a retenu les traits essentiels et a su les mettre en valeur. Son livre, qui a sa place partout, plaira principalement à ceux qui le liront avec une âme neuve comme la sienne.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 7 decembris 1954

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)

[10] *Aux Ephésiens*, IV, 1.